PLATÓN

DIÁLOGOS

I

APOLOGÍA, CRITÓN, EUTIFRÓN, ION, LISIS, CÁRMIDES, HIPIAS MENOR, HIPIAS MAYOR, LAQUES, PROTÁGORAS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 37

PLATÓN

DIÁLOGOS

I

APOLOGÍA, CRITÓN, EUTIFRÓN, ION, LISIS, CÁRMIDES, HIPIAS MENOR, HIPIAS MAYOR, LAQUES, PROTÁGORAS

INTRODUCCIÓN GENERAL POR

EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR

J. CALONGE RUIZ, E. LLEDÓ ÍÑIGO, C. GARCÍA GUAL

EDITORIAL GREDOS

Asesor para La sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por CARLOS GARCÍA GUAL y PEDRO BÁDENAS.

Las traducciones, introducciones *y* notas han sido llevadas a cabo por: J.Calonge (Apología, *Critón, Eutifrón, Hipías Menor* e *Hipias Mayor),* E.Lledó *(Ion, Lisis y Cármides) y* C. García Gual *(Laques y Protágoras).*

PRIMERA EDICIÓN, mayo de 1981.
1. ª Reimpresión, diciembre de 1982.
2. ª Reimpresión, septiembre de 1985.

Depósito Legal: M. 26034.1985.

ISBN 84-249-0081-2.

impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81. Madrid, 1985. — 5904.

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. EL COMIENZO DE LA ESCRITURA FILOSÓFICA

La obra de Platón ocupa en la historia de las ideas un lugar privilegiado y único. Las páginas que siguen intentan señalar las características de ese privilegio y el sentido de esa singularidad. El privilegio consiste, fundamentalmente, en el hecho de que es él quien habrá de marcar una buena parte de los derroteros por los que tendrá que desplazarse, después, la filosofía. La singularidad se debe a que, antes de Platón, no poseemos ninguna obra filosófica importante. Platón es, pues, nuestro Adán filosófico o, al menos, ha tenido que asumir este papel. Lo cual no quiere decir que Platón sea, en sentido estricto, el primer filósofo. Sabemos que antes de él hubo una importante tradición que, de una manera global e inexacta, se ha dado en llamar «presocráticos». Tales, Anaximandro, Heráclito, Anaxágoras, Jenófanes, Parménides, etc., son personajes de esa tradición. Pero por una serie de circunstancias la obra escrita, si es que puede hablarse así, de estos pioneros ha llegado a nosotros de manera incompleta y fragmentaria. Es cierto que esos fragmentos recogidos y editados por un genial investigador [1], han tenido fuerza no

[1] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín, 1952⁶.

sólo para entrelazarse vivamente en el tejido platónico, sino para estimular sin descanso a la filosofía posterior. Pero también es cierto que si, en los volúmenes de Diels, prescindimos del aparato crítico, la traducción y las referencias indirectas, apenas si llegaría a un centenar de páginas el legado de dos largos siglos de cultura filosófica.

A este hecho casual, a este gran naufragio cultural, se debe el que la primera voz importante, por su volumen, en la historia del pensamiento sea la de Platón. Más de veinte diálogos auténticos y unas cuantas cartas, constituyen el legado del intelectual ateniense. Esa voz —su obra— ha resonado incesantemente a lo largo de lo que suele llamarse cultura europea. Ha atravesado el tiempo, y en él ha experimentado modulaciones diversas, confusas, o nítidas; atentas a sus más mínimas inflexiones, o perdidas en los cuatro o cinco tonos mayores de esa voz. El desvelo provocado por la obra platónica ha dado origen a una abundante bibliografía que, sobre todo, en nuestro siglo, ha contribuido a enriquecer las perspectivas desde las que aproximarnos al filósofo griego y poder afinar nuestra sensibilidad para escuchar mejor su voz y el posible mensaje que, a través de ella, pudiera comunicársenos [2].

El problema, sin embargo, consiste en saber si es posible esa aproximación a través del ingente material de interpretaciones que, dificultándonos la lectura,

---

[2] Sirvan como ejemplo del interés por Platón los dos volúmenes de la revista *Lustrum* dedicados, exclusivamente, a la bibliografía platónica: *Lustrum Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums* 4 (1959), y 5 (1960), en los que H. Cherniss ha recogido 2.025 títulos sólo entre los años 1950-57. También la *Philosophische Rundschau*, en tres números especiales de los años 1957, 1961 y 1976, ha publicado más de mil páginas, en las que E. M. Manasse ha hecho la reseña de los más importantes libros publicados en inglés, alemán y francés, sobre el filósofo ateniense.

nos proyectan desde los tópicos en que, repetidamente, se encuadra el platonismo. Pero, al mismo tiempo, la vuelta a un pasado teórico, apoyado en el lenguaje, único y exclusivo medio en el que llevar a cabo esa aproximación, condiciona también nuestra representación de ese pasado y plantea continuamente el alcance de su sentido.

Un cierto primitivismo hermenéutico ha sido, pues, la causa de que gran parte de las investigaciones sobre la filosofía griega y, podría decirse, sobre la filosofía en general reflejen esa monotonía de respuestas que nos ha dado la historia de la filosofía. Porque muchas de estas respuestas no han sido provocadas por preguntas originales, sino que surgían como simples descripciones, como recuento de filosofemas, de estereotipos teóricos, en los que se narraba lo que suele trivializarse como exposición del «pensamiento» de un filósofo.

Pero si tiene sentido la lectura del pasado y, en él, de las ideas que, como resultado de la experiencia con el mundo y los hombres, alcanzaron a expresarse en el lenguaje, esta lectura ha de realizarse en una atmósfera peculiar. No puede tener lugar en el espacio trivializado de una tradición cuajada, en parte, sobre cauces que hoy son insuficientes para dar cabida a un pensamiento y a unas experiencias que han desbordado siempre sus márgenes. Precisamente, el interés por encontrar respuestas nuevas en la tradición filosófica o literaria, sólo puede alimentarse con la diversidad de las preguntas que podamos hacerle. Investigar, entender, consiste, sobre todo, en preguntar. La lectura de un texto que llega hasta nuestro presente desde un tiempo perdido, no puede únicamente alcanzar la plenitud de su significado en función de los problemas que, a primera vista, nos plantee, sino de todos los planos que seamos capaces de descubrir con nuestras

preguntas. Hacer historia es saber preguntar al pasado. Y saber preguntar consiste en formular continuamente aquellas encuestas que necesita la soledad del presente, para encontrar compañía y solidaridad en todo lo que le antecedió. Hacer historia es reivindicar la continuidad, humanizar el tiempo, al aceptar las modulaciones que en la monotonía cronológica ha marcado la voluntad humana. Por eso, hacer historia es, además, proyectar el futuro, orientarle en la clarividente recuperación de lo que otros hombres hicieron para traernos el presente desde el que historiamos.

Por supuesto que no se trata aquí de plantear cuestiones metodológicas o hermenéuticas de difícil encaje, sino de intentar descubrir alguna perspectiva que permita escuchar, con relativa claridad, la voz del filósofo ateniense. Convertir, pues, la lengua en habla; actualizar, en lo posible, el lenguaje platónico para, en esa actualización, recuperar los estímulos a los que esa voz responde, los contenidos que trasmite y los personajes a los que se dirige.

II. EL PENSAMIENTO COMPARTIDO

En torno a toda filosofía importante han surgido teorías subsidiarias y discusiones sobre ellas. Estas discusiones han fructificado en una clase intelectual de investigadores que entretejieron a esas figuras filosóficas en el hilo de sus propias ideas. Tal vez esta subjetivización de los objetos históricos sea inevitable, pero, a veces, ha quedado sólo la urdimbre de esas interpretaciones prolongadas en el vacío aire de especulaciones, sin el objeto que, en un principio, las había originado. La vida, la realidad presente y la pasada se han convertido así en tema de abstracciones interminables, de difícil lectura, si se pretende oír tras ellas

algo tan concreto e inmediato como una voz y un mensaje.

Platón, sin embargo, merece, en este sentido, una especial atención. El filósofo que inició la escritura filosófica lo hizo bajo la forma de diálogo. El primer «filósofo escritura» no nos legó largos tratados sobre el ser, la justicia, o la bondad, sino que, agrupando una completa galería de personajes de su tiempo, los puso a hablar, y en ese habla, en boca de Sócrates, Laques, Cármides, Adimanto, Glaucón, Hermógenes, Lisis, etc., consiste la filosofía platónica. Por ello, no tiene sentido esa divertida objeción de la dificultad de entender lo que Platón quería decir, de lo ambiguo de su planteamiento, de los finales sin solución y sin respuestas definitivas. La filosofía de Platón es la suma del discurso de todos los interlocutores de sus diálogos, la suma de todas sus contradicciones. De ahí su inacabada riqueza, de ahí su modernidad. Precisamente por ello, nos sigue interesando: no por las posibles soluciones que pudiera ofrecer a tantos problemas como aparecen en su obra, sino porque en ellos señaló la mayoría de las cuestiones que han seguido preocupando a la filosofía. Pero, tal vez, al descubrirlas en el habla de sus interlocutores, al ver en ese friso de la sociedad ateniense el concreto nacimiento de los problemas filosóficos, pueda llegarse a un punto en el que plantear, una vez más, el significado de una obra filosófica importante sea, definitivamente, dar un paso largo en dirección a la filosofía, a la clarificación de algunas de sus aporías más tenaces y a la solución de alguna de sus más esterilizadoras crisis.

1. *¿Qué es un diálogo platónico?*

El contenido de la filosofía platónica se nos entrega en un discurso que entrecorta la intervención de los

interlocutores. Como la escritura apenas si era usual en la comunicación de las ideas, la única forma de contacto intelectual fue el encuentro entre los ciudadanos. Efectivamente, Atenas ofrecía la posibilidad de ese encuentro. Se reflexionaba en la calle, en los gimnasios, en el ágora. Se pensaba en voz alta. Todo pensamiento era inevitablemente transformado en lenguaje para alguien: un pensamiento compartido, esperando el asentimiento o el rechazo, pero creciendo siempre entre aquellos que participaban en él. También antes de Platón y Sócrates hubo comunicación filosófica, pero esos fragmentos de los filósofos de los siglos VI y V a. C., lo son de poemas, al estilo de los tradicionales poemas épicos, de apotegmas semirreligiosos, de pequeños discursos. Su fuerza radica en la independencia y novedad de sus contenidos frente a los que transmitía la épica tradicional, pero la forma conserva aún el tono solemne, casi dogmático, del lenguaje religioso. Era una filosofía litúrgica, ritual, con un tinte soteriológico apoyado en la misma solemnidad de un *Logos*, todavía no *Diálogo*. El público que oyera recitar el poema de Parménides, o llegase al conocimiento de unas palabras de Heráclito, debió de escucharlas con la actitud pasiva y esperanzada del que oye un mensaje que le pide acatamiento, aunque abriese un pequeño resquicio de claridad en la total tiniebla que era, entonces, el mundo para los hombres. Sin embargo, este lenguaje dogmático, monopolizador de una exclusiva visión del universo, corrió paralelo a una serie de realizaciones prácticas que también llevaron a cabo algunos de estos primeros filósofos. Precisamente aquellos de los que no conservamos más que unas cuantas palabras sin contexto. Sabemos que enseñaron a medir distancias, a vadear ríos, a observar los astros, a dividir el tiempo, a federar ciudades. Entre los hexámetros de Parménides y las realizaciones prácticas de Tales, comenzó a

aglutinarse ese conglomerado de proposiciones que luego había de llamarse filosofía.

Pero, con Platón, la filosofía presenta su radical instalación en el lenguaje; en el lenguaje propiedad de una comunidad, objeto de controversia y de análisis. Los diálogos de Platón constituyen, por ello, una de las formas más originales, a través de la que nos ha llegado la filosofía. Platón aproximó lo que suele denominarse pensamiento a la forma misma en la que el pensamiento surge: el diálogo. Pero no el diálogo como posible género literario, sino como manifestación de un espacio mental en el que concurría el lenguaje, de la misma manera que en el espacio de la Polis concurría la vida. Así, consecuente con la realidad de la época, Platón llevó a cabo, para hablarnos de sus ideas, la casi contradictoria operación de «escribir» diálogos. Porque un diálogo es, en principio, el puente que une a dos o más hombres para, a través de él, exponer unas determinadas informaciones e interpretaciones sobre el mundo de las cosas y de los significados. En este sentido podríamos decir que, para la filosofía, «en principio fue el diálogo», o sea, la presencia viva y originaria del *Logos*. Y Platón, que era consciente del carácter secundario de la escritura, tal como nos lo cuenta en el *Fedro* (247c), y que había heredado una tradición en la que el lenguaje escrito era simple colaborador del verdadero acto de comunicación humana, que es el lenguaje hablado, puso de manifiesto, en la *escritura* de sus diálogos, el carácter preeminente de la vida, de la realidad, sobre el clausurado y abstracto universo de los signos.

En esta *escritura*, Platón pretende superar lo que el diálogo ocasional pudiera tener de perecedero. El pensamiento como algo interior, según nos informa Platón (*Teet.* 189e) —diálogo del hombre consigo mismo—, había surgido ya en el siglo v a. C., cuando,

precisamente por ello, comienza a cobrar mayor importancia la escritura y a descubrirse así el medio para hacer prolongar hacia el futuro la voz que, de otra forma, no habría podido superar la muralla del instante: ampliar la resonancia de la Academia en el ámbito más amplio de la historia; convertir, a su vez, a la historia en una inmensa Academia en la que pudiese continuamente fluir el habla de los personajes platónicos.

Fruto de la democracia que se había iniciado en el siglo v a. C., el diálogo supuso la eliminación del lenguaje dogmático. La verdad se desvelaba no en el imperio del sacerdote o del rey, sino en la coincidencia de los hombres, en el enfrentamiento de sus opiniones, en las que no había, en principio, nadie que administrase ese discurso, que lo impusiese desde el espacio privilegiado de un monólogo sin respuesta. Es cierto que los sofistas, iniciadores de las discusiones filosóficas, crearon con ellas un escepticismo ante cualquier forma de discurso establecido y, en consecuencia, dieron lugar a una verdadera democratización del *Logos*. Nadie podía atribuirse el monopolio de la seguridad en lo dicho. Todo era revocable y discutible. No hubo un código filosófico que detentase una lectura férrea e inequívoca de las cosas. Pero al dejar reducidos los problemas a los límites de su expresión y al marco de tantas controversias momentáneas, la reflexión sobre el mundo y los hombres se convirtió, en primera instancia, en una reflexión sobre el lenguaje, o sea, sobre el dominio intersubjetivo y comunitario en el que cada conciencia individual estaba inserta.

Pero hay, además, otra razón válida para entender la forma dialógica de la obra platónica. Sólo un pensamiento ya hecho, cuajado en una terminología y, en el mejor de los casos, probado en la tradición y en la vida podría alcanzar la seguridad de una inequívoca lectura del mundo. Pero la filosofía creadora, o sea,

adecuada a las profundas mutaciones sociales que habían tenido lugar a lo largo de los siglos VI y V a. C., no podía aceptar un lenguaje monolítico, inequívoco, primario y, en consecuencia, falso. El pensamiento sobre las cosas tenía que pasar, previamente, por ser un pensamiento sobre el lenguaje; tenía que ensayar una serie de tanteos, de operaciones previas, que fueran, lentamente, probando todos los caminos posibles por los que pudiera andar el hombre. En un espacio en el que la experimentación aún no había tenido lugar para desarrollarse adecuadamente, no había alternativa posible. El único ámbito humano en el que se habían almacenado experiencias, era la lengua. La famosa definición aristotélica de que aquello que distingue al hombre de los otros animales es el hecho de que puede comunicarse, utilizando su capacidad de emitir sonidos [3], encontró ya en Platón un precursor. La emisión de sonidos no es puramente física. La articulación fonética, las modulaciones del aire, convertidas en voz, transmitían «contenidos», alusiones a la realidad o a la «idealidad» y, con ello, interpretaciones de hechos o circunstancias. El hombre se distinguía por esa capacidad de «hablar» y, al mismo tiempo, por disponer de un sistema conceptual y expresivo, la lengua, en el que se había recogido ya *todo lo hablado*.

Pero el pensamiento que pretendiese continuar un cierto tipo de reflexión critica, iniciada ya entre los filósofos jonios, tenía que someter a revisión el ser mismo de esa lengua y dar razón, dentro de ella, de lo que *decía y manifestaba* sobre el mundo y los hombres.

Los diálogos de Platón ofrecieron un bloque de lenguaje, parecido al de los poemas de Homero, las tragedias de Esquilo o Sófocles, las historias de Heródoto. Pero mientras éstos conservaban, incluso en los «diá-

---

[3] Cf. ARISTÓTELES, *Política* 1253a 10-11.

logos» de la tragedia, una contextura única en la que se presentaba el discurso fluyendo «normalmente» desde sus propios presupuestos, en los diálogos platónicos, esta fluencia aparecía entrecortada por las preguntas con las que los interlocutores del diálogo cuestionaban la misma coherencia del discurso. Los diálogos platónicos son, pues, un mensaje emitido, criticado, contradicho por todos los personajes que en ellos intervienen. Es un pensamiento roto ya, desde un principio, por la presión que en él ejercen los intereses, la educación, la personalidad social de los que hablan. Pero esta ruptura de la aparente coherencia del discurso filosófico acrecienta, de hecho, su riqueza. De la misma manera que el *poder*, en la democracia ateniense, buscó su apoyo en la comunidad de los ciudadanos y quiso brotar, directamente, de ella y disolverse, en cierto sentido, en el pueblo, el *lenguaje* puso a disposición de todos los posibles hablantes, los derechos adquiridos a lo largo de su evolución predemocrática. Los diálogos de Platón no son sólo una «contestación» al mismo mensaje platónico, a su propia filosofía, sino, sobre todo, una contestación a la lengua en sí y al almacenaje de conceptos sumidos *naturalmente* en ella y aún no «criticados», no «revisados». El discípulo del «hablador» Sócrates, el enemigo de los sofistas, tenía, sin embargo, que ser consecuente con la única forma posible de empezar a filosofar: la investigación en el lenguaje de la *ideología* que en él hubiesen depositado los siglos anteriores. Para ello, no había más que una posibilidad: hacer que el pensamiento fuese el resultado de enfrentamientos y discusiones, convertir el discurso en habla, el supuesto conocimiento en opinión, y situar, detrás de todo lo dicho, la ineludible forma de una duda. A través de esta inseguridad es de donde podía el hombre sacar no tanto un inmediato bloque

de seguridades, sino el camino para, al fin y si era posible, conseguirlas.

Esta peculiar forma de «diálogos» es el punto de partida inevitable para entender, verdaderamente, qué es lo que pretendió hacer Platón y qué es lo que quiso decirnos. Sorprende, pues, que la mayoría de los investigadores no hayan insistido en este hecho esencial para la filosofía platónica. Muchos de ellos ni siquiera lo mencionan, preocupados exclusivamente en descubrir la marcha de los «filosofemas» de Platón, en resumir sus *ideas*, en contarnos la fábula de *lo que Platón pensaba*. Es cierto que hay en Platón unas *ideas* centrales; que puede *organizarse* su *pensamiento*, en función de ellas; que cabe, hasta cierto punto, constituir un *Corpus platonicum*, agrupando sus tesis más repetidas; pero esto falsifica el contenido de la filosofía platónica y nos desvía de su sentido.

Platón, aunque pretendió imprimir en los «diálogos» el sello de lo que el personaje Sócrates decía en ellos, y esta impresión podía configurar sus posibles «tesis fundamentales», dejó, sin embargo, que el «argumento», la *información* socrática se deslizase y se perdiese muchas veces en la trama de los personajes, en el deliciosamente ensordecedor ruido de los que hablan, en la voz de los interlocutores que se enfrentan al relativo protagonismo de Sócrates.

Lógicamente, en un momento de crisis para la democracia y condicionado por su tradición familiar, Platón tenía que reconstruir algo de los *dogmas* perdidos, tenía que demostrar, con sus *ideas*, la decepción que la democracia desajustada producía en su sueño aristocrático. El importante anecdotario personal que conocemos, a este respecto, no es, con todo, suficiente para explicar un predominio de «dogmas» en el incesante fluir de sus diálogos. Lo que realmente impera es el mar, el inexplorado mar de la lengua, la marea

de opiniones, dudas, incertidumbres, que en ella flotan, el apremiante deseo de llegar a algún puerto; pero, sobre todo, la salida de los acantilados de todos los lenguajes antes hablados, para emprender la nunca acabada «segunda navegación».

2. *¿Cómo se lee un diálogo platónico?*

Toda obra filosófica es lenguaje. En ella la palabra se reposa en el silencio de la página. La dialéctica de lo *pensado* acaba objetivándose en la lógica de lo *dicho*. No queda ya sino el uniforme discurso de lo dicho, lo que, al fin, ha alcanzado, después de vacilaciones y enfrentamientos, la aparente firmeza de la letra. Pero lo dicho permanece siempre como la única posibilidad de alzarse hasta un sentido, de llegar hasta un pensamiento, o sea, hasta otro lenguaje en la mente del lector con quien lo dicho, de algún modo, tiene que dialogar.

La escritura, desde el originario lenguaje hablado, es el exclusivo medio en el que se cosifica el proceso del pensamiento y, por consiguiente, la única plataforma para lanzarnos a la aventura de entender, de explicar y de asimilar. La palabra nos transporta hacia la realidad cultural e histórica que la provocaba, y hacia los estímulos individuales y colectivos que constituyen e integran el espeso horizonte de la historia. Sin estas referencias, es imposible la lectura de un texto.

No se trata, sin embargo, de llevar a cabo complicadas manipulaciones hermenéuticas, que nos descubran los múltiples hilos que constituyen la trama de un texto. El problema que ha de plantearse es, más bien, cómo puede lo dicho en el texto alcanzar la plenitud de su sentido, cómo reconstruir el verdadero mundo de sus alusiones. Porque toda palabra es, efectivamente, el arranque de la referencia, el centro de una alusivi-

dad. Entender un texto debe consistir en hacer que cada palabra, cada frase resuene hasta el más lejano límite del horizonte histórico ante el que se desplaza. En el caso de un tema exclusivamente especulativo —p. ej., algunos de los problemas más abstractos de el *Sofista* o el *Parménides*, de Platón; o la deducción trascendental de las categorías en la *Crítica de la razón pura* de Kant—, entender alguna de estas páginas quiere decir traducir ese lenguaje a otro que, al desplegarse, ya no precise más de traducción alguna. En definitiva, entender un texto será, pues, hacer que todos los sintagmas que lo configuran sean iluminados por todos los paradigmas ausentes que lo constituyen. Estos paradigmas pueden ser exclusivamente técnicos y terminológicos —como el de los ejemplos citados— o culturales, en un amplio sentido.

Prácticamente, desde Saussure hemos utilizado un cómodo esquema pedagógico que, estandarizado por Ullman, ha servido para simplificar y, en cierto sentido, trivializar el proceso cognoscitivo. Sobre el conocido triángulo lingüístico, se nos ha contado que un vértice era algo a lo que se denominaba *significante*, otro vértice simbolizaba el *significado* y, al fin, en el otro, aparecía la *cosa*. Entender debía ser, además, algo así como intercalar, entre el significante y el significado, una teoría de relaciones que, atravesando este último, nos llevase a la *cosa*. Pero aquí surge la cuestión, ¿cuál es la *cosa filosófica?*, ¿a qué realidad se vuelven los significantes entre el impreciso campo de los significados?, ¿qué tenemos que entender cuando leemos un texto filosófico, en nuestro caso un diálogo de Platón? Parece que nuestros ojos que pasan por los signos escritos, si no necesitamos traducción, tienen que dejar lugar a otro momento —más difícil de precisar, porque se apoya en lo que llamaríamos «interioridad»— en el que el signo escrito se convierte en significante,

o sea, se convierte en estímulo que nos proyecta hacia el significado. Pero este dominio del significado está construido sobre complicados sistemas referenciales. Un texto verdaderamente entendido será aquel en el que se han hecho patentes las mediaciones de esas referencias.

El texto, los diálogos de Platón, aparecen en nuestro presente. Nos hablan desde un pasado que los engendró y les dio la atmósfera en la que, adecuada y coherentemente, desplazarse. El texto está ahí, paralizado en el resultado de aquel monólogo que se suele denominar, con evidente impropiedad, pensamiento filosófico. La palabra, en estos textos, se cierra en el arco de un diálogo imposible. Porque nosotros no podemos dialogar realmente con él; entre la voz del texto y el oído, o los ojos del interlocutor, se ha intercalado el largo silencio de la historia. Las variaciones del tiempo histórico han ido desplazando la originaria actualidad del texto; sin embargo, la paciente reconstrucción de los hechos y, sobre todo, la de su significado —misión, fundamentalmente, de la filología— pueden ayudarnos, de algún modo, a recobrar la actualidad perdida.

En un diálogo platónico este problema de la reconstrucción o la interpretación presenta especial interés. No ha habido en toda la filosofía posterior ninguna obra filosófica tan viva y, por su misma viveza, tan inteligible. El primer nivel de esta inteligibilidad se debe, sobre todo, al género literario en el que esta filosofía se nos ofrece, o sea, al diálogo. Es cierto que algunos filósofos, o científicos, han utilizado la forma de diálogo para comunicarse, así Bruno, Galileo, Berkeley, Leibniz, etc., pero el diálogo es, en estos casos, la mera sucesión de monótonos discursos, puestos en la boca de acartonados y convencionales personajes. Son monólogos, partes de un mismo bloque de ideas, cortados sólo por la incisión caprichosa de un nom-

bre... Filonus, Hylas, Sagredo, Filaleto, que se responsabiliza de lo que sigue a continuación, una vez que aparece en escena. Al lado de estos «diálogos», los de Platón pertenecen a un género absolutamente distinto; pertenecen a la vida real. Los problemas surgen en el desarrollo mismo de la conversación; los personajes sienten los planteamientos y los vemos asombrarse, ilusionarse, divagar, discutir, casi respirar a través de ese inmenso espacio teórico en que Platón los sumerge, y que cada vez se amplía más, a medida que hablan y piensan. Incluso en aquellos largos monólogos, como p. ej., el de Diotima en el *Banquete,* los sentimos atravesados por la presencia de Sócrates que los relata, o interrumpidos por los golpes de Alcibíades borracho, en la puerta de Agatón (*Banq.* 212c). Toda esta invasión de la vida sobre el pensamiento, de la realidad y la perspectiva sobre el éxtasis del lenguaje, hace de la obra platónica una obra singular y única, y convierte a la función del lector en algo que, en todo momento, trasciende el acto de leer.

Además de la propia proyección que, en la lengua griega, tengan los significantes que apuntan hacia aquello que significan, en el diálogo platónico presenta el lenguaje una nueva proyección. Las respuestas que busca ese lenguaje no se encuentran en el ámbito teórico, en la subjetividad del lector que va entendiendo *qué es* lo que ese lenguaje dice. El discurso platónico no discurre, en principio, para nosotros, sus lectores. Aparentemente de espaldas al futuro, el lenguaje de Platón habla para sí mismo, o sea, para la gran familia de personajes que habitan el universo platónico. Todo discurso, allí, está dicho para el otro, para Adimanto, para Cármides, para Agatón, para Sócrates. Toda palabra resuena, no en el inmenso espacio perdido de una historia espectante, sino en la cerrada familiaridad de un espacio teórico compartido y asimilado por todos

sus moradores. No hay respuestas, no hay soluciones, sino que todo lo dicho, incluso lo que parece serlo como respuesta, queda siempre enmarcado en la duda o en la contradicción de algún personaje, o en el vacío creador que supone no saber, en el fondo, quién habla, quién es el último responsable del gran teatro de Platón. Porque cuando nos hemos adentrado alguna vez por la bibliografía platónica, hemos leído que muchos intérpretes plantean, como una gran dificultad hermenéutica, la trivialidad de que no sabemos si detrás de Sócrates está Platón, si lo que Platón pone en boca de Sócrates son ideas socráticas o platónicas, etc.

No importa, en absoluto, saber qué nombre colocar como responsable de este inagotable torrente de opiniones, de este imborrable reflejo de una época y de los ingredientes teóricos que la constituyeron. Cuando la filosofía se hace respuesta, cuando se configura sólo en el aséptico marco de su propio dogma, el pensamiento se seca y anquilosa; cuando la filosofía se configura como pregunta escuchada, pero nunca plenamente respondida, como búsqueda, dificultad, encuesta, el pensamiento se dinamiza, y gana así continuidad y, en consecuencia, futuro.

Precisamente por ello, lo que menos interesa aquí es quién habla en el fondo de estos diálogos, para que, así, su autoridad no pueda articular lo dicho en la responsabilidad de un emisor singular. La fuerza de este mensaje radica en que, a través de él, nos ha llegado la más amplia y completa imagen de lo que es un planteamiento filosófico y, con ello, la síntesis más rica de las dificultades que presenta pensar con el lenguaje, teorizar en la vida.

En el *Cármides* (159a), como en el *Menón* (82b), Sócrates destaca la importancia de ser griego o hablar griego para que pueda darse el diálogo, y para que pueda configurarse exactamente el planteamiento de

una cuestión. Toda obra literaria o filosófica es, fundamentalmente, lenguaje, pero la estructura del diálogo presta, a la materialidad «lingüística» que la compone, las claves reales de su interpretación. La pregunta socrática clava su duda en el lenguaje. La desconfianza en lo que oculte la masa de lo dicho hace inseguras y, por tanto, creadoras a sus afirmaciones. Porque detrás de las múltiples manifestaciones de los problemas desvelados por el discurso platónico, queda abierta, de par en par, la puerta para nuevas visiones, para más extensas perspectivas.

Al lado de esta desconfianza, se descubren también los límites del lenguaje. Porque una pregunta formulada no puede encontrar otra respuesta que la que se encierre en el lenguaje mismo, en el habla del interrogado. Quizá no podamos escapar de esta inmensa cárcel lingüística, quizá todo el ser, toda la realidad no pueda descubrirse, ni siquiera existir, al otro lado del muro del lenguaje, pero cada una de las interrogaciones platónicas, aun aceptando los límites de ese muro, es un empeño por mirar más allá de él.

La pregunta platónica es hacia el lenguaje y desde el lenguaje; por eso se dirige a un interlocutor que *va a responder*. La interrogación y la respuesta no miran, en principio, a la realidad, ni la investigan o experimentan, como después habrá de hacer Aristóteles, cuya escritura es un reflejo de lo que ve en la naturaleza, de lo que ve en los animales que observa: Un luminoso ojo que especula y penetra. Platón es, en principio, un fino oído que escucha, aunque sus «ideas» —«lo que realmente se ve»— pareciesen contradecir la preeminencia acústica. O, tal vez, una mirada lingüística, que observa lo dicho, que se esfuerza en despejar las múltiples incógnitas originadas desde la opacidad del lenguaje, al iluminarlo con su interrogación. En el diálogo encontramos, por tanto, un pensamiento rea-

lizándose en común, aunque, para llegar hasta nosotros. haya tenido que solidificarse en escritura. Esta solidificación presenta, sin embargo, innumerables grietas articuladas por un tejido de motivaciones y justificaciones que no volveremos a encontrar en la historia posterior de la filosofía.

La obra filosófica presenta fundamentalmente cuatro planos distintos: 1) el lenguaje a través del cual se articula la información; 2) los contenidos o significados que ese lenguaje originalmente pretende transmitir; 3) la tradición de la que parte y que, en cierta manera, aparece también integrada en la comunicación; 4) los posibles lectores que han constituido el horizonte frente al que la obra se desplaza, y con los que, en cierto sentido, cuenta.

Estos cuatro planos, exentos ya de la originaria matriz histórica, pueden simplificarse en dos: la masa más o menos homogénea de sustancia lingüística y el lector que va a procurar entender lo que ese lenguaje dice. Pero, en el diálogo platónico la obra filosófica aparece de una manera más complicada y rica. Allí la masa de sustancia lingüística presenta, al menos, los siguientes niveles:

1) El lenguaje primero que materializa los posibles contenidos. 2) La diversificación de estos contenidos en función de los interlocutores. 3) El lenguaje de Sócrates como preeminente y, sin embargo, siempre discutible discurso. 4) Las múltiples interferencias de los lenguajes y contenidos que se enfrentan en el diálogo. 5) El autor que se identifica o diversifica a través de los que dialogan. 6) El autor que guarda su identidad más allá de lo que expresan sus representantes en el diálogo. 7) El interlocutor histórico, o sea, el lector que, de algún modo, se interesa también en el diálogo y discurre azarosamente por lo escrito, como dialogante perdido, cuya voz no se escuchará nunca. 8) El lector

total, que pretenda globalizar el resultado de todo el largo diálogo, que busque el hilo que anuda tantas opiniones, y lo enhebra en algo que llamará: el pensamiento de Platón.

Los planos mencionados pueden sintetizarse en cuatro: 1) el lenguaje y sus referencias como tal lenguaje; 2) el diálogo y las modificaciones de contenido debidas a las inflexiones y opiniones de los dialogantes; 3) los interlocutores que diversifican esos contenidos, los enfrentan y analizan en función de motivaciones originadas por la educación, biografía, intereses, etc.; 4) el lector-interlocutor que oye un discurso quebrado continuamente por su estructura de diálogo, y que necesita un código más complejo para entenderlo.

El planteamiento diversificador más elemental en el diálogo es la pregunta que busca justificar un término o un concepto. Son centenares las preguntas socráticas sobre modelos como: «Contesta Sócrates, *qué es* la retórica en tu opinión» (*Gorgias* 262b); «Qué dirías Hipias *que es* la ley, ¿un bien o un mal para las ciudades?» (*Hipias Mayor* 284d); «El poder de la opinión ¿es análogo o distinto al de la ciencia?» (*Rep.* 477b), etc.

Desde la masa del lenguaje se va formando, entre los meandros del diálogo, una pregunta que se expresa en un *¿qué es?* La formulación de tal incertidumbre, paralizadora del fluir del discurso, viene preparada por un lenguaje que busca saltar al otro lado de su propia inseguridad. Hay un dominio más o menos indefinido de problematicidad que, necesitando situarse en un terreno más firme, remansa su cauce indeciso en el dique de una interrogación. Cada pregunta marca, pues, un estadio en el diálogo y, desde el momento que se plantea el *qué es,* se va camino de una respuesta que sature la interrogación, disparada desde el diálogo previo, hacia todo lo que aún se va a hablar. Sumergida la pregunta en la respuesta integradora, se va perfi-

lando, otra vez, la nueva incertidumbre. Pero, ¿cuál es el criterio unificador de pregunta y respuesta? ¿Con qué se contrasta la pregunta para su repudio, o asimilación en el discurso posterior?

En una interpretación clásica de la filosofía platónica diríamos que hay en el lenguaje dos niveles: el nivel real de las opiniones, de los criterios que no han sido contrastados ni verificados, y el nivel ideal, el nivel del *eidos*, que preside al lenguaje y que, articulado en un espacio indiscutible, constituye la norma y, en definitiva, la verdad ante la que se mide la realidad, en este caso el lenguaje de las opiniones. En el mismo lenguaje tiene que habitar, de algún modo, este destello del mundo ideal que es, al fin y al cabo, metalingüístico, para que toda pregunta pueda, en cierto sentido, contestarse, y todo problema solucionarse. Es posible que estas respuestas o soluciones no sean definitivas, no lo sean plenamente, pero el que llegue a formularse una pregunta, enunciada con un *¿qué es?*, implica que es esperada una respuesta y que es posible contestarla dentro de los mismos presupuestos del lenguaje.

Las respuestas pueden ser de dos tipos: la *descriptiva* y la *lógica*. La *descriptiva* se construye sobre el siguiente esquema: a) Pregunta que alude a un sistema conceptual ya establecido, y dentro del cual esperaríamos la respuesta, p. ej., ¿qué es un número irracional?, ¿qué es el movimiento?, ¿qué es un juicio sintético *a priori?* b) Respuesta que, desde un sistema conceptual, asume la pregunta y la disuelve y explicita en un lenguaje dentro del que ya no es necesario volver a plantearla. c) Teoría que sustenta ese lenguaje; que tal vez no captamos en toda su amplitud; pero que hace coherente la pregunta con la respuesta. Esta teoría desempeña un papel parecido al del mundo ideal platónico. Su existencia permite, precisamente, el que tenga sentido la pregunta, cuyo momento de incertidum-

bre queda, automáticamente, superado en el esquema teórico de la respuesta.

La respuesta *lógica,* no quiere decir sino que se desenvuelve en el mismo nivel del *Logos,* sin que haya un tercer nivel teórico, constituido ya con anterioridad a la pregunta y que predetermine el ámbito de la explicación. El esquema sería, por tanto: a) Pregunta que, en principio, no espera respuesta desde ningún nivel conceptual preestablecido, p. ej., ¿qué es la verdad?, ¿qué es la belleza?, etc. b) Respuesta que, desde la misma lengua, desde su mismo código natural, configura una explicación subjetivizada por la peculiar perspectiva con que el interlocutor ve el mundo y ha construido en él su personalidad. Este tipo de respuestas pueblan los diálogos de Platón, y su posible verdad consiste en la cantidad de asentimiento que puedan provocar en los interrogadores.

En el nivel *descriptivo,* el triángulo semántico, anteriormente aludido saturaría plenamente sus tres vértices siendo la *cosa,* de algún modo, la definición que, dentro de una teoría física, o filosófica, pudiera darse: así, la respuesta a *¿qué es la luz?* en la física moderna, serían las distintas definiciones que ofrezca la física de partículas u ondas. La respuesta a *¿qué son los jucios sintéticos «a priori»?* sería un par de líneas de la *Crítica de la razón pura.* Porque, fuera de esta respuesta en cada uno de los códigos lingüísticos, ¿qué podría ser la *cosa* luz, la *cosa* juicio sintético *a priori?*

En el supuesto nivel *lógico,* la *cosa filosófica* presenta una mayor dificultad por lo que respecta a su grado de consistencia lingüística. El significado de las palabras «justicia», «belleza», «realidad» consiste en los campos semánticos establecidos en torno a ellas, en las resonancias con que se han enriquecido en su largo contraste con los más diversos contextos. Pero estos campos semánticos son amplios e imprecisos; su

significado no responde de una manera tan clara como el de gato, al término castellano «gato», o al alemán *Katze*. Esta amplitud del significado hace que la posible «cosa teórica», del tercer vértice del triángulo, tenga que ceñir y concretar la vaguedad de la referencia, la imprecisión del significado. La respuesta que da el interlocutor socrático consiste en concretar, desde la lengua, los términos exactos en los que, como personaje del diálogo, la convierte en habla. Cada respuesta, en este nivel, son hitos del lenguaje, diversos estadios de concretización, en los que, por un proceso de parciales aciertos o totales errores, se va dibujando, en la trama de la lengua, el hilo del habla, en boca del determinado interlocutor.

En este punto se plantea una nueva cuestión: ¿cómo es esperada y desde dónde es esperada la respuesta? Tiene que haber, de alguna manera, una conexión con el que pregunta, para que la respuesta sea aceptada. Ha de darse una especie de dominio trascendental, un campo intermedio en el que se extienda la pregunta hasta chocar con la respuesta que se aproxima. Si no hay este dominio común, esta frontera en una tierra de nadie, no puede darse la comunidad dialéctica.

La respuesta *descriptiva* implica el clausurado universo de una teoría, por encima de la usual experiencia de la lengua. Ese universo es, en cierto sentido, metalingüístico, aunque se nos comunique bajo la ineludible forma de lenguaje. Está regido por códigos distintos o más limitados que el código que orienta los pasos esenciales del lenguaje natural. Las configuraciones de esos códigos son, además, paralingüísticas; se ciñen a las peculiares leyes del paradigma científico o filosófico que las constituyen.

Por el contrario, las respuestas *lógicas*, o sea, aquellas que no se levantan desde ningún cerrado dominio

teórico, sino que van surgiendo de la matriz misma de la lengua hablada por los personajes de un diálogo, crean, con su mensaje, el código al que se ciñen. Estas respuestas, suponen que *dentro* del lenguaje existe una *entidad* que presta comunidad, continuidad y coherencia a lo dicho. En este momento la respuesta se despega del planteamiento concreto del *logos*, para realizarse abstractamente en el *eidos*. Pero, así como podemos aceptar las *respuestas descriptivas* en nombre de la claridad que comporta una teoría evidente, las *respuestas lógicas* las vamos aceptando desde un difuso campo de intereses, en el que las motivaciones vitales o ideológicas del que acepta una respuesta fraternizan, con idénticas motivaciones, en el interlocutor que las formula. En el terreno de las respuestas que no han sido previamente ya teorizadas en un sistema conceptual, Platón intentaba mostrar la imposibilidad de que una de esas respuestas verificase plenamente la pregunta. En su época de madurez esta respuesta no podía hacerse totalmente *en el lenguaje* —de ahí sus contradicciones y su escepticismo lingüístico—, porque el lenguaje era *doxa*, opinión, y Platón pretendía ir más allá, hacia el lugar del *eidos*, de las ideas. Los diálogos platónicos no persiguen una respuesta positiva a los interrogantes que en ellos surgen. Las respuestas son momentos parciales que, en el mejor de los casos, van organizando el enfrentamiento final con el *eidos*, que no es sino silencio. Había, pues, que superar el lenguaje, pero pasando a través de él, tomándolo como campo de experimentación, como trasunto en la historia de las tensiones y luchas de la sociedad y de la misma vida.

III. CONTENIDO, ESTILO Y COMPLEJIDAD DE LOS DIALOGOS

1. *Materia de los diálogos*

Llegamos así al primer círculo de problemas a que se hará referencia más adelante y que sirve para situar el contenido de la obra filosófica de Platón. Pero, antes de ello, conviene exponer algunas de las que podríamos llamar cuestiones externas de la obra platónica. En este punto puede plantearse el problema de: ¿cómo exponer a Platón?, ¿qué metodología seguir para introducirnos en este rico mundo en el que se refleja la historia de hombres que vivieron hace veinticuatro siglos?

Es evidente que la única manera realmente fecunda, es leer a Platón mismo y reflexionar sobre sus planteamientos, sus soluciones y sus aporías. Una introducción que pretenda ser útil tiene, pues, que incitar a esa lectura directa y colaborar a situarnos lo más cerca posible de los auténticos temas debatidos en la obra platónica. Es cierto que esta lectura directa es la única manera posible de conocer realmente la obra de un filósofo, ya se trate de Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche;, pero la inmediatez, la frescura y vivacidad, la belleza literaria de los diálogos, ofrece frente a otros géneros filosóficos, a otros autores, una extraordinaria ventaja. La originariedad de la filosofía platónica —la primera obra de importancia en nuestra tradición— presenta por el adanismo anteriormente reseñado alguna peculiar dificultad. Si, como se ha escrito, la filosofía europea no ha sido otra cosa que notas a pie de página puestas a los diálogos de Platón[4], empezar con una

[4] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Nueva York, 1929, pág. 63.

falsa o insuficiente lectura del platonismo implicaría una falsa interpretación del pensamiento posterior. También es cierto que, a un pensamiento sin tradición inmediata escrita, hay que presentarlo en el horizonte de la historia y la sociedad que lo condiciona. Ayudar a entender la obra de Platón quiere decir rodearla de los datos históricos fundamentales que acompañen el texto escrito y que sirvan de clave y solución a muchos de sus planteamientos.

Pocas cuestiones quedan sueltas en la obra platónica que no puedan comprenderse en el marco de los problemas de su tiempo y de la filosofía *ausente* en él, pero, de algún modo, presente en los diálogos. Incluso aquellas dificultades técnicas que podrían presentar la lectura de los escritos más complicados: *Parménides, Teeteto, Sofista,* expresan entre líneas el código para su interpretación.

Pero, junto a la explicación acertada de esos datos históricos, cabe también, desde la estructura misma del diálogo platónico, considerar la marcha entrecortada del discurso platónico como un medio poderoso de estimular el pensamiento y la capacidad reflexiva del lector, para pensar con lo pensado. De esta manera los vectores lanzados desde el diálogo y que parece que nunca han de sumarse para constituir el delimitado espacio de concretos mensajes, sirven, sin embargo, para prolongar y ampliar continuamente la reflexión, para estimular otros lenguajes en que se replantee de nuevo la filosofía platónica y la filosofía que, desde ella, se crea. Por eso, la congelada descripción de filosofemas, de pequeños resúmenes en los que se pretende encerrar lo que Platón ha dicho, falsifica, la mayor parte de las veces, el sentido abierto de su pensamiento.

Para llegar a ese «pensar con lo pensado» importa atender a la organización de la reflexión platónica misma, al ensamblaje de sus argumentos y contradic-

ciones, en una palabra, a la desarticulación de los elementos que componen su discurso y, como se ha dicho anteriormente, integran una determinada respuesta. Un proceso alternativo de análisis y síntesis, que lleva a desmembrar y reconstruir los mecanismos mentales y los contenidos reales de esos mecanismos. Para ello, tendría que llevarse a cabo una disolución del lenguaje filosófico en la lengua originaria; entender, incluso, los incipientes «términos» filosóficos, los aún balbucientes tecnicismos, desde el lugar privilegiado que ofrece un lenguaje que, en el fondo, aún no ha empezado a perderse con la historia posterior, en el endurecido dominio de la terminología; sentir la *lengua* como *habla*, el discurso filosófico como opinión particular puesta en la boca de personajes reales que, por ello, hablan y obran desde la realidad. Estos personajes, por cierto, no son filósofos, en el sentido usual del término, y el que sus conversaciones «filosóficas», pudieran, sin gran escándalo, tener lugar entre personajes tan diversos y tan poco filósofos, como los que recorren las páginas de los diálogos, es una prueba más de la libertad y espontaneidad con que hay que leer a Platón y con que hay que acercarse a su «filosofía». La materia «filosófica» se trataba con el desenfado y el antiacademicismo que vemos en los diálogos. ¿Podríamos, por el contrario, imaginar una discusión tan libre y por «personas cualesquiera» sobre los temas filosóficos que aparecen en las cartas de Leibniz, Descartes, Mersenne, Kant, Herz, etc.? La filosofía se ha convertido en la filosofía de los «profesores», de aquellos que, pública o privadamente, se habían «profesionalizado» en el menester filosófico que requería ya una cierta liturgia terminológica y unos oficiantes que, en cierto sentido, la administraban. Separada de la vida, y por mucho que pudiera influir en ella, la filosofía, tal vez inevitablemente, iba a desdoblarse en una vertiente de libertad y una

vertiente reseca y árida, incrustada ya en el mismo discurso cartesiano o kantiano, formada no tanto por lo que de creador y revolucionario tuviera ese discurso, cuanto por una herencia cultural en la que, como se habría de decir de Hegel, se almacenaba, por igual, lo vivo y lo muerto.

También el fácil engranaje con la historia de su tiempo es un alivio importante para entender el sentido de la obra platónica. Claro que esto supone una complicación, ya que las abundantes resonancias, con que en los diálogos se recogen los problemas del tiempo, los llenan precisamente de ecos que, de no ser bien determinados en su procedencia, pueden confundir el sonido auténtico de Platón. Sin embargo, quizá no pueda darse en una obra literaria o filosófica un sonido puro, una lengua en la que se separe con precisión el mineral de la ganga, o quizá no exista ganga histórica, quizá no exista nunca voz individual, mensaje nítido en el que no resuenen las múltiples voces reales de una sociedad y de sus problemas y preocupaciones.

La obra literaria o filosófica, al ser lenguaje y, por consiguiente, estar hecha de una materia que preexiste con independencia de su manipulación individual, aporta una carga semántica, una historia social que se intercala en toda comunicación personal, convirtiendo a ésta en algo que trasciende los planteamientos individuales. El lenguaje es la prueba más contundente del carácter social y comunitario del individuo, de la amplitud y repercusión de todo mensaje, aparentemente singular.

A esta facilidad de lectura, debido a la rica carga de referencias históricas, de vida real que la obra de Platón lleva consigo, se une el hecho de que no hay diálogo que se haya perdido. Al menos no existe ningún escritor posterior que cite alguna obra platónica que no poseamos. Comparado, además, con la tradición inmediata,

el texto platónico que ha llegado hasta nosotros se ha transmitido en muy buen estado[5]. Si se comparan los manuscritos antiguos que llegan hasta los tiempos de Focio con los papiros encontrados en época moderna, en Egipto, se comprueba la corrección con que los copistas bizantinos transmitieron los textos. La obra platónica mereció también, en la antigüedad, no sólo ser editada con relativo esmero —Trásilo, Aristófanes de Bizancio—, sino cuidadosamente comentada, aunque muchos de estos comentarios hayan llegado a nosotros de forma incompleta. Los más importantes son los de Proclo al *Parménides, República, Crátilo, Timeo* y *Alcibiades*; los de Hermias al *Fedro*, y los de Olimpiodoro al *Gorgias* y al *Fedón*. Ya en el siglo II, Albino redactó, en griego, una introducción a la filosofía de Platón que se ha reeditado en el volumen VI de la edición de Platón de K. Fr. Hermann, en la Biblioteca Teubneriana, Leipzig, 1856 (nueva ed., 1921-1936).

En la tradición europea fue la traducción de Marsilio Ficino, 1483-84, la que puede considerarse la primera, en la época moderna, de una larga historia de ediciones, traducciones e interpretaciones[6]. En Venecia, en 1513, aparece el texto griego de la edición de Aldo Manucio, y en 1578, en Lión, se publica la de Henri Estienne o Henricus Stephanus, cuya paginación va a servir de pauta internacional para todas las ediciones modernas del texto platónico. Seguir las vicisitudes de este texto, hasta las ediciones más recientes de Bluck y Dodds, así como las de sus interpretaciones —Tenemann, Hegel, Schleiermacher, Grote, Bonitz, Campbell, Burnet, Ritter, Lutoslawsky, Taylor, Wilamowitz, Sho-

---

[5] Sobre esta cuestión, véase H. ALLINE, *Histoire du texte de Platon*, París, 1915. También G. JACHMANN, «Der Platontext», *Nachr. Akad. Gött. Phil.-hist. Kl.*, 11, 1941. (N. S., 4/7, 1942.)

[6] Cf., entre otras, la obra de H. VON STEIN, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Gotinga, 1862-1875.

rey, Friedländer, Winspear, Robin, Tovar, Crombie, por no citar más que algunos de ellos—, no deja de ser un empeño apasionante. A través de estas interpretaciones se descubre cómo una obra puede ser leída y entendida; cómo cada época ha proyectado, en Platón, sus propios e inevitables prejuicios, y cómo, de la experiencia de esta lectura, podemos nosotros reivindicar nuevos horizontes y comprobar, una vez más, la riqueza de la historia del pensamiento griego y, en general, de toda filosofía. En la lectura de la obra filosófica hay que buscar, no el recuento y la síntesis de pequeños dogmas teóricos, de insignificantes coágulos que paralizan el fluir de la vida intelectual de la sociedad, sino el esfuerzo constante por analizar, desde el lenguaje, los esquemas sobre los que se articula la existencia.

La filosofía, si tiene algún sentido todavía el releerla y redescubrirla en sus clásicos, requiere que nos aproximemos a ella con la promesa de liberarla de la pesada y, tal vez, inevitable carga de interpretaciones que han acabado por enterrar su voz originaria.

La moderna historiografía, más que una labor de interpretación, ha de realizar una labor de liberación, de replanteamiento de sus auténticos problemas y de los que afectan a la sociedad en la que éstos se planteaban, aprovechando, por supuesto, todas las investigaciones realmente valiosas que nos ayuden para llevar a cabo esta tarea.

2. *El estilo platónico*

El estilo de Platón se ha considerado frecuentemente como una dificultad para alcanzar su filosofía. Este planteamiento proviene de un típico prejuicio académico, según el cual toda filosofía no podía ceder, para ser realmente filosofía, a la tentación de hacer de la escritura filosófica una entidad suficiente como para

alcanzar así un valioso nivel de expresión y belleza. El supuesto rigor filosófico, el absurdo mito de la profundidad, tenía necesariamente que enmarcarse con un lenguaje confuso, enrevesado, que otorgase un cierto carácter misterioso a la comunicación filosófica. La dificultad de esta filosofía, disimulaba con su ropaje críptico, la más absoluta vaciedad. Lo grave es que una serie de connotaciones mágicas han ido tiñendo, debido a estos prejuicios, la historia de la filosofía, de tal modo que ha llegado a pensarse muchas veces que cuanto más difícil pareciese un pensamiento, más profundo y jugoso era. No es necesario explicitar más este hecho, que no merecería la pena ser mencionado si no hubiese lastrado, durante siglos, la originalidad y libertad del lenguaje filosófico.

Precisamente, como no hay separación entre pensamiento y lenguaje, el espesor, la vivacidad, la riqueza del lenguaje platónico son, entre otras, una prueba más del volumen, agilidad e importancia de sus ideas.

La escritura de Platón, tenía que concordar con la atmósfera de belleza y humanidad que, a pesar de todas las contradicciones, había circundado a las realizaciones del siglo v a. C. y que se prolongará en buena parte del IV. Sería absolutamente anacrónico que una época que había visto desarrollarse a Sófocles, Tucídides, Eurípides, Fidias, Pericles, Sócrates, Gorgias, no se expresase, filosóficamente, como lo hizo Platón. La belleza, claridad y exactitud de su lenguaje no eran otra cosa que la absoluta identificación con la cultura y la vida real de su tiempo.

Pero, además, su lenguaje y estilo constituyen una prueba valiosa que nos hace pensar en el sentido de la filosofía, en las diferencias que presenta, ya en su origen, frente a la historia posterior. En esta historia, por interesantes y curiosas presiones teóricas y sociales, dignas de ser analizadas más detenidamente en otra

ocasión, lo que se denomina filosofía, ha ido convirtiéndose en un género literario peculiar, importante sin duda; pero radicalmente distinto de aquellas conversaciones surgidas, como al azar, mientras Sócrates se bañaba los pies en el río Iliso. Sin embargo, a pesar de esta aparente ligereza, nadie ha negado que allí, junto a esas aguas, tuvo lugar una de las pocas experiencias filosóficas realmente importantes en la historia de la humanidad[7].

3. *Diálogo y filosofía*

Otra dificultad que se ha atribuido a Platón consistía en considerar la forma de diálogo como algo que entorpecía el contacto directo e inmediato con la comunicación filosófica. El que semejante argumento haya podido formularse repetidas veces es una prueba más de los prejuicios y anacronismos con que se ha pretendido estudiar la filosofía griega. ¿Habría sido posible que el discípulo de Sócrates hubiese podido elegir otro medio de comunicación? ¿No era el diálogo la única forma de expresar la historia ideal de Atenas, la vida intelectual de sus habitantes? ¿Qué otra manera había de manifestar comunitariamente lo que pensaban y las *cosas* de las que hablaban? El diálogo era la forma adecuada de la democracia, y el que un aristócrata como Platón «dialogase» fue una lección más de su magisterio.

El encuentro con el pensamiento tenía que darse allí donde el pensamiento se «encontraba»: en el ágora, en las calles, en los gimnasios, en la absoluta publicidad de un pensamiento compartido. Tendrían que

---

7 Sobre el estilo de Platón, véase, p. ej., C. J. CLASSEN, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, Munich, 1959.

pasar siglos para que el pensamiento se hiciese subjetividad, monólogo; para que se sintiese a la naturaleza distante y al individuo ajeno; para que el hombre huyese del mundo porque, tal vez, el mundo que buscaba ya no estaba ahí. Es cierto que Platón comienza a percibir ya esta distancia, pero tendría que pasar todavía la época de Aristóteles y su genial análisis de la naturaleza —sus descripciones de animales en sus obras biológicas—, de las manifestaciones culturales —retórica, poética—, del lenguaje y comportamiento humano —analítica, ética—, para que el griego comenzase a sentir la soledad y la extrañeza. Esa soledad en la que, premonitoriamente, había descubierto la verdadera esencia de la tragedia. Precisamente, cuando el héroe trágico alcanza su momento supremo, en el que la tragedia se levanta y lo muestra en la plenitud de su ser, entonces se trasparenta también la clave de lo trágico: la soledad. En ese mismo momento comienza su silencio y su aniquilación. Porque la estructura de la *psyche* griega, para evitar la tragedia, necesita de los otros, se prolonga e identifica con la comunidad, y ésta es el verdadero paisaje que acampaña a toda manifestación de su cultura y a los entramados más sutiles de su pensamiento.

Esta comunidad, en el orden filosófico, la representó para Platón el diálogo. En él conserva, más o menos conscientemente, la vida en la que, esencialmente, se presenta el pensamiento y se fecundan, al entrecruzarse, las ideas. Platón quiere adecuar su obra a una época en la que la filosofía no puede arrancar si no es desde la raíz misma de la comunidad y de sus problemas como tal comunidad. El diálogo nos abre, además, a otro tema capital del platonismo: *la dialéctica.* El pensamiento es un esfuerzo, una tensión, y, precisamente, en esa tensión se pone a prueba, se enriquece y progresa. La filosofía para Platón es el

camino hacia la filosofía. No es una serie de esquemas vacíos, que brotan, sin contraste, desde el silencio de la subjetividad, sino que se *piensa discutiendo*, haciendo enredar el hilo del pensamiento en las argumentaciones de los otros para, así, afinarlo y contrastarlo. Una filosofía que nace *discutida* nace ya humanizada y enriquecida por la solidaridad de la sociedad que refleja y de la que se alimenta. Una vez más, la gran oposición entre el camino y la meta, el esfuerzo por llegar y el descanso de la llegada. Por eso, el diálogo es pedagógico, destaca los pasos que han de darse, y no cree, como los falsos educadores, que la ciencia es algo que se pueda imprimir, de pronto, en el espíritu (*Rep.* 518b).

4. *Filosofar en el camino*

El carácter de encuentro fortuito, de discurso circunstancial, aparece en la mayoría de los diálogos. Las primeras líneas nos hablan ya de ese fluir de la vida. Los personajes se encuentran casualmente; vienen de algún sitio y van a otro. Siempre hay una sorpresa de encuentros, muchas veces inesperados, que van a prolongarse brevemente, mientras se remansa la prisa inicial en la discusión filosófica. Y luego cuando se ha hablado suficientemente, concluye el diálogo con la marcha de Sócrates o de algún interlocutor, en camino para un nuevo encuentro. Un espacio mental abierto en la existencia; una salutación inicial en la que se habla de amigos, de sucesos y lugares conocidos. Una topografía real que va a iniciar la topografía ideal de los conceptos. Un pintoresco cuadro de época lo forman estos comienzos de diálogo que no me resisto a reproducir a modo de breve antología impresionista:

« ¡Hola, bello y sabio Hipias! ¡Tiempo ha que Atenas no recibe tu visita! » (*Hipias Mayor* 281a). « ¡Bienveni-

do Ion! ¿De dónde nos vuelves ahora? ¿De tu patria, Éfeso?» (*Ion* 530a). «¿Cómo aquí a estas horas, Critón? ¿Acaso no es muy temprano aún? Por supuesto que sí. ¿Qué hora será, más o menos? Entre dos luces» (*Critón* 43a). «¿De dónde sales, Sócrates? Seguro que vienes de ver a Alcibíades. A propósito de él, me lo encontré el otro día, y me pareció un hombre hermoso todavía, un hombre, sin embargo, Sócrates, que, dicho entre nosotros, está ya poblando su barba» (*Protágoras* 309a). «¿Habéis visto, Nicias y Laques, el combate de este hombre armado de todas sus armas?» (*Laques* 178a). «Había regresado, la víspera por la tarde, del campo de batalla de Potidea, añorando volver, por la larga ausencia, a los lugares que solía frecuentar. Me encaminé, pues, a la palestra de Taureas, frente al santuario de La Reina» (*Cármides* 153a). «Volvía yo de la Academia, derecho al Liceo, por el camino que, pegado a ella, va por fuera de la muralla, cuando al encontrarme junto a la poterna, donde la fuente de Panopo, me tropecé a Hipótales, el de Jerónimo, y Ctesipo, el Peanio, y a otros jóvenes que con ellos estaban reunidos. Y viendo Hipótales que me acercaba dijo: ¿A dónde vas y de dónde vienes, Sócrates?» (*Lisis* 203a). «¿Qué ha ocurrido, Sócrates, para que dejando tus consabidas charlas en el Liceo, te encuentres aquí, en las cercanías del Pórtico Real?» (*Eutifrón* 2a). «Así dicen que hay que llegar a la guerra y al combate, Sócrates. ¿Quizá nos hemos retrasado y, como suele decirse, hemos llegado tarde a la fiesta?» (*Gorgias* 447a) «¿Del ágora vienes, Menéxeno?» (*Menéxeno* 234a). «¿Quién era, Sócrates, aquel con quien tú hablabas ayer en el Liceo? Os rodeaba tanta gente, que fue inútil que me acercase a escuchar; no pude entender nada. Sin embargo, empinándome por encima de los otros, conseguí llegar a ver algo. Tu interlocutor me parecía un extranjero. ¿Quién era?» (*Eutidemo* 271a). «Mira aquí viene Sócra-

tes, ¿quieres que le demos a conocer el tema de nuestra charla? (*Crátilo* 383a). «Me parece que algo sé de lo que preguntáis. Precisamente anteayer subía a la ciudad desde mi casa de Falero, y uno de mis conocidos que me vio desde atrás, me llamó de lejos, y llamándome entre bromas dijo: ¡Eh, falerense, tú, Apolodoro, ¿no me esperas? Yo me detuve y le esperé» (*Banquete* 172a). «¿Estuviste tú, Fedón, con Sócrates el día en que bebió el veneno en la cárcel, o se lo has oído contar a otro? Estuve yo personalmente, Equécrates» (*Fedón* 57a). «En compañía de Glaucón, el hijo de Aristón, bajé ayer al Pireo con intención de dirigir mis súplicas a la diosa y queriendo ver, asimismo, cómo realizaban la fiesta que iba a tener lugar por primera vez. Me pareció muy bella la procesión de los naturales del pueblo, aunque no menos que la que celebraban los tracios. Después de orar y de haber visto la ceremonia, emprendimos el regreso hacia la ciudad. Pero Polemarco, el hijo de Céfalo, dándose cuenta desde lejos, que marchábamos a casa, mandó al esclavo que corriese hacia nosotros para pedirnos que le esperásemos. Y así fue como cogiéndome del manto por detrás me dijo: Polemarco os suplica que os quedéis» (*República* 327a-b). «Querido Fedro, ¿a dónde vas y de dónde vienes? De estar con Lisias el hijo de Céfalo, Sócrates, y voy a pasear fuera de las murallas, pues he pasado allí mucho tiempo sentado desde por la mañana temprano, y siguiendo los consejos de Acúmeno, tu amigo y mío, yo doy mis paseos a lo largo de los caminos; él asegura que son más estimulantes que los que se dan por las calles» (*Fedro* 227a). «¿Hace mucho o poco que has llegado del campo, Terpsión? Hace ya mucho tiempo. Y, precisamente, te andaba buscando, y me extrañaba no encontrarte». (*Teeteto* 142a). «Cuando hubimos llegado a Atenas, procedentes de Clazómenas, nuestra patria, encontramos en la plaza pública a Adi-

manto y a Glaucón. Adimanto, tomándome de la mano, me dijo: 'Bienvenido, Céfalo, y si algo se te ofrece en que te pueda ser útil, dínoslo'» (*Parménides* 126a). «Aquí nos tienes, Sócrates, conforme a nuestro acuerdo de ayer, y he aquí también, con nosotros, a este extranjero de Elea, compañero de Parménides y Zenón» (*Sofista* 216a). «Te doy las gracias, Teodoro, por haberme hecho conocer a Teeteto y, con él, al extranjero» (*Político* 257a). «Uno, dos, tres. Pero, querido Timeo, ¿dónde está el cuarto, el que yo agasajé ayer y que ahora me invita?» (*Timeo* 17a). «Con qué placer, Sócrates, como quien va a acabar un largo camino, me veo ya concluyendo el discurso» (*Critias* 106a).

Los finales de algunos diálogos también quedan abiertos hacia nuevas perspectivas, o hacia la vida misma en la que los personajes vuelven a sumergirse:

«Pues cuando se vayan dirán que nosotros creíamos que éramos amigos —así me considero yo— pero no hemos sido capaces de descubrir qué es» (*Lisis* 223b). «Vente mañana a casa. Ahora podemos separarnos. No faltaré, Lisímaco, mañana estaré allí» (*Laques* 189e). «Una vez intercambiadas estas palabras, nos separamos» (*Protágoras* 362a). «Y después de emplear así su jornada, al caer la tarde, se fue a dormir a su casa» (*Banquete* 223d). «A esta pregunta de Critón ya no contestó, sino que al cabo de un rato, tuvo un estremecimiento, y el hombre le descubrió: tenía la mirada inmóvil. Al verlo Critón, le cerró la boca y los ojos» (*Fedón* 118a). «Que la felicidad nos acompañe tanto en este mundo, como en ese viaje de mil años que acabamos de referir» (*República* 621d). «Vámonos» (*Fedro* 279c). «Pues bien, compañero, hasta la próxima. Cuando regrese ya me instruirás. Hoy, puesto que ya has hecho los preparativos, ponte en camino hacia el campo. Hermógenes te dará escolta. De acuerdo, Sócrates, pero tú por tu parte, ponte a pensar en ello» (*Crátilo*

440e). «Es tiempo de que me vaya a otra parte» (*Menón* 100c). «Mañana, al amanecer volveremos a encontrarnos aquí» (*Teeteto* 210d). «Déjalo para otra ocasión. Ando con prisas y es hora de que me vaya. ¿Qué es lo que vas a hacer? ¿Te marchas quitándome la mucha esperanza que tenía de aprender de ti lo que es la piedad?» (*Eutifrón* 16a). «Entonces, ¿me dejáis ir?» (*Filebo* 67b). «Tú, ayúdame. Te ayudaré» (*Leyes* 969a).

5. *La complejidad del pensamiento de Platón*

En un importante libro, Schuhl[8] ha recogido los numerosos temas que constituyen la «materia» platónica. Después de la lectura de este trabajo, comprendemos mejor la inapreciable síntesis cultural y la espléndida elaboración que los diálogos representan. Aquí llegan los problemas de una democracia en declive, los mitos en los que los griegos habían reconstruido una especie de historia ideal para sus frustraciones y logros; la ardua pregunta sobre la felicidad humana, sobre la justicia, sobre la bondad, sobre el placer, sobre la *areté*. Pero también se recogen los planteamientos científicos de su tiempo, la matemática sobre todo; la cuestión del conocimiento, del cambio incesante de la realidad, del poder de los sentidos, de la memoria, de la imaginación. El tema de la belleza, del arte y de la función de los artistas ocupa algunas de las páginas más intensas de los diálogos. Creyendo Platón, como Sócrates, que la excelencia humana puede alcanzarse con el conocimiento, dedica a la educación y a los problemas de la libertad pedagógica largos debates en la

[8] P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à l'étude de la philosophie platonicienne*, París, 1949.

República. En este diálogo y en las *Leyes* inciden todos los temas políticos de su tiempo, desde la teoría de la justicia, hasta las inolvidables páginas en las que se describen los regímenes políticos —aristocracia, tiranía, democracia, oligarquía, timocracia—, y la estructura de la personalidad humana que se inclina hacia cada una de estas constituciones. Y, por encima de esto: la misión del ciudadano o del filósofo; el deseo del conocimiento; la tendencia hacia el bien; el Amor como base y estímulo de la vida humana; la relación con lo divino, con la práctica religiosa. La condena de Sócrates le lleva, unido al problema de la justicia en el Estado, a plantear el tema de la muerte y la supervivencia, y, de paso, a la identificación absoluta entre praxis y teoría, entre el amplio mundo de las ideas y el pequeño recinto del comportamiento individual; a la indisoluble unión entre lo que un hombre dice y lo que hace. El descubrimiento de las *ideas*, de un sistema que organizase el conocimiento y su posibilidad para arrancarlo de la inestabilidad del mundo, iba unido también a una reflexión continua sobre la transformación de la naturaleza por la técnica, sobre la transformación misma del hombre. La delimitación de los conceptos lleva consigo el interés por aproximarse a las pautas que rigen la personalidad humana, a su constitución, al conocimiento de sí mismo. El análisis de la prudencia, como posibilidad de configurar actos y comportamientos, implica también la clarificación de problemas especulativos, enredados en la trama del lenguaje y conformando la mente del hombre que no puede defenderse, con su propio juicio, de esta cárcel lingüística.

IV. LA OBRA ESCRITA DE PLATÓN Y EL ORDEN DE LOS DIÁLOGOS

1. *Problemas de cronología*

Poseemos todos los escritos de Platón. Su ordenación en tetralogías se atribuye a Trásilo, astrólogo favorito de Tiberio, en el siglo I d. C.[9]. Pero la ordenación de Trásilo se hizo, como era lógico en aquel tiempo, de modo arbitrario, sin tener en cuenta el orden cronológico de los diálogos. Quizá en otro filósofo no fuera tan importante conocer con precisión la evolución de sus escritos y sus implicaciones. Sin embargo, una obra como la de Platón, proyectada sobre el horizonte histórico más inmediato y alimentada muchas veces de él, podía estudiarse mejor si se trazaba el arco exacto con que se tensa ante la historia. La gran discusión compuesta por la suma de todos los diálogos podía escucharse más claramente, si se acertaba a determinar el momento de aparición en escena de los distintos protagonistas.

¿Cómo establecer, pues, el orden de estos diálogos? Un interesante aspecto de la investigación platónica se ha ocupado de esta cuestión con positivos resultados desde que L. Campbell, en 1867, publicó su edición del *Sofista* y el *Político*.

El interés por el estudio de la cronología obedecía también a una concepción particular de la filosofía platónica que, en principio, se adecuaría mejor a una exposición genética que sistemática. *Génesis* contra *sistema* eran dos momentos opuestos de dos distintas maneras de entender la filosofía. Si se acentúa el as-

---

[9] Cf. V. Gundel, en *R. E.*, 2.ª serie, 11, págs. 581-83. Taylor, *ibid.*, pág 11, le supone un rétor; Wilamowitz, *ibid.*, pág. 585, un intelectual de la corte.

pecto ahistórico del pensamiento, si se quiere ver en la filosofía un *sistema* conceptual cerrado y en el que sus elementos se organizan conforme a una lógica interna y absoluta, el desarrollo histórico no sólo es improcedente, sino que incluso puede estorbar a una consideración total, homogénea de las ideas. Se trata de configurar un lenguaje en cuya estructura puedan situarse unos puntos que determinen los límites y el contenido mismo de lo que se dice. Pero el sistema no es más que la caricatura del pensamiento, su efímera coherencia queda pronto destensada por la presión que en ella ejercen el movimiento del saber y de la sociedad. Una concepción sistemática, a pesar de que excepcionalmente pueda ser fructífera, implica una interpretación dogmática, intemporal, del conocimiento. Es lógico, sin embargo, que, en épocas en las que aún no existía la conciencia histórica, la exposición de los «dogmas» filosóficos fuese una de las pocas maneras posibles de establecer una cierta racionalidad en la «visión» que del mundo nos daban los filósofos.

Pero, a partir del siglo XIX, con la nueva proyección histórica que iluminaba los productos de la cultura, la filosofía no podía escaparse a esta modificación de sus contenidos. Además, la filosofía platónica presentaba, por su propio desarrollo dialéctico, una estructura adecuada a la exposición genética. Fue Schleiermacher, el gran traductor de Platón al alemán, quien intentó razonar una primera organización genética de los diálogos. Su error consistió, sin embargo, en situar al *Fedro* al comienzo de la serie. Pero si se aceptaba este orden, la *génesis* apenas tenía sentido, ya que no se entendía cómo temas importantes del *Fedro* quedaban abandonados, después, sin motivo, y aparecían una serie de distorsiones que entorpecían la evolución coherente. En lugar de una curva armónica que, mediante puntos claves de inflexión, desde su arranque, iba configurada

por algunos diálogos característicos —*Ion, Protágoras, Fedón, República, Parménides, Leyes*—, aparecía una línea quebrada en la que, a distintos niveles, se situaban inconexamente los diálogos. Por ejemplo, nuestra idea de la teoría política de Platón es muy distinta, si no sabemos ver la correspondencia y continuidad entre *Gorgias, República, Político, Leyes*.

A continuación se recogen algunos de los métodos tradicionales, que han servido, durante años, para ir estableciendo la cronología de los diálogos, siguiendo la síntesis que hace Praechter[10]. Con el desarrollo de las computadoras, la mayoría de estos métodos son ya innecesarios. De todas formas se alude a ellos, porque las técnicas modernas han confirmado, casi siempre, tan meritorios esfuerzos.

El primer método para establecer la cronología se basó en *criterios externos*:

1) *Referencia en los diálogos a personas o sucesos históricos cuya fecha se conoce*. Con este criterio se precisaba el término *post quem*; pero quedaba, una vez fijada esta posterioridad, una gran imprecisión. Así, p. ej., si en el *Teeteto* se toma como protagonista a Euclides de Mégara, es de suponer que todo el diálogo se refiera a una fecha posterior al 399, ya que es en Mégara donde Platón se refugia después de la muerte de Sócrates. Al comienzo del *Banquete* (172c) se menciona a Agatón, poeta trágico que triunfa en el año 416, noticia que conocemos por testimonios de gramáticos. En honor de Agatón tuvo lugar el banquete que narra Apolodoro y que hay que situar, por tanto, en ese año 416 o poco después; pero la fecha de composición

---

[10] K. Praechter, «Die Philosophie des Altertums», en *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Fr. Ueberweg, I, Darmstadt, 1957[14].

debió de ser en torno al año 385, ya que más adelante (193a) se refiere a la disgregación política de Mantinea por los Lacedemonios, que tuvo lugar en ese año 385 (Jenofonte, *Helénicas* V 2, 1)[11].

2) *Referencias de un diálogo a otro.* A pesar de que no abundan este tipo de noticias hay excepciones, como las citas del *Sofista*, en el *Político* 284b y 286b. Hay menciones al *Parménides*, relativamente claras, en *Teeteto* 183e y en *Sofista* 217c. El *Timeo*, p. ej., comienza con una recapitulación de la *República*.

3) *Dependencia de otras obras de la época.* Quizá el tema más interesante es el de Isócrates y la alabanza que de él hace Sócrates en el *Fedro* 278. Pero Isócrates pronuncia, en torno al año 390, un discurso contra la sofística que, en cierta manera, atacaba a Sócrates. En el *Eutidemo* (304d), Platón se toma la revancha. Esto nos hace suponer que el *Fedro* es anterior al 390 y el *Eutidemo* posterior. Los estudios de Th. Gomperz[12] mostraron que la cuestión no era tan simple y que el *Fedro* era posterior al famoso discurso de Isócrates. El elogio de Platón podría haber tenido lugar después de la publicación del *Busiris* de Isócrates, que se refiere a la *República* de Platón elogiosamente. Tal vez, entonces, imagine Platón un Isócrates joven y le vaticine dotes filosóficas, de las que ya Platón es testigo con la publicación del *Busiris*.

Sin embargo para el establecimiento preciso de la cronología platónica se necesitaban criterios más firmes.

---

11 Sobre esta cuestión, importante para el tema de la concepción de la «historia» y de la perspectiva, pueden verse los datos que aporta G. C. Field, *Plato and his Contemporaries*, Londres, 1967³, págs. 72 y sigs. (1.ª ed., 1930).

12 Th. Gomperz, «Isocrates und die Sokratik», *Wiener Studien* XXVII (1905), 163-207, y XXVIII (1906), 1-42.

Criterios internos:

a) *Contenido real de los diálogos,* en relación con la mayor o menor referencia en ellos a temas típicos del platonismo. Este criterio se presta también a imprecisiones. Sirve únicamente para determinar los grandes períodos de la obra platónica: socrático, teoría de las ideas, lógico; pero presenta dificultades cuando se trata de ordenar los diálogos correspondientes dentro de cada período. Schleiermacher, p. ej., sostenía que los diálogos que tratan de un tema, con abundantes alusiones míticas, son anteriores a aquellos en que Platón se expresa más concisamente. Así, el *Fedro* es anterior a los diálogos en que se habla de la división de las tres partes del alma sin imágenes o mitos.

b) *Estructura artística.* Los diálogos escritos con fuerza poética y en los que los personajes aparecen rodeados de una cierta teatralidad, piénsese en el *Protágoras,* cuya composición es más cuidada y abundan recursos literarios —*Banquete, Fedón*—, son anteriores a aquellos en los que apenas tiene importancia la cobertura artística y en los que los personajes no tienen la fuerza ni los matices psicológicos de la primera época. Así, el *Parménides, Sofista, Político, Filebo.* Es posible afirmar que este grupo de diálogos pertenece ya a una época en la que las contrariedades políticas de la fracasada experiencia siracusana, han acentuado la melancolía del filósofo. La explosión de alegría del *Protágoras,* el recreo gozoso del *Banquete* sólo podían expresarse en una época de exaltación vital, incluso de esperanza política.

c) *El lenguaje.* El criterio más fecundo y que ha dado importantes frutos, ha sido la *estilometría.* Lewis Campbell [13] fue el primero que, en el prólogo a su

[13] L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato,* Oxford, 1867 (reedición, Nueva York, 1973).

edición del *Sofista* y el *Político*, comenzó a establecer criterios estilométricos, basados en el estudio de partículas o grupos de partículas que aparecían o desaparecían con insistente frecuencia, según la época del diálogo estudiado [14]. Dittenberger [15] y von Arnim [16] continuaron estas investigaciones, que pudieron formularse con precisión matemática.

Pero fue Lutoslawski [17] quien, con su ya clásica obra sobre la lógica de Platón, estableció la estilometría, como criterio científico, para solucionar los problemas planteados por la cronología. Lutoslawski reseña a todos los autores que le precedieron en el análisis del vocabulario platónico, que, sobre la base de léxico de Ast [18], se elevaba a 10.000 palabras. Este número abarca los términos más frecuentes, ya que el número total de todas las palabras de Platón supera las 600.000.

Una palabra rara en Platón es la que, según los índices de frecuencia establecidos, ocurre menos de 60 veces en sus escritos. Este criterio léxico, era, sin embargo, menos fecundo que el que podía deducirse, no tanto de las palabras, cuanto de las relaciones entre ellas, como ya el mismo Platón había mencionado en el *Fedro* (236a).

---

14 Hay obras, como las *Leyes*, en las que Campbell encuentra 1.065 palabras nuevas, que, extrañamente, no aparecen en los otros diálogos. ¿Una prueba, tal vez, de su redacción por Filipo de Opunte?

15 W. DITTENBERGER, «Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialogen», *Hermes* 16 (1881), 321-345.

16 HANS VON ARNIM, *De Platonis Dialogis quaestiones chronologicae*, Rostock, 1896.

17 W. LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, Londres, 1897.

18 FRIEDRICH AST, *Lexicon Platonicum sive vocum platonicarum index*, 3 vols., Leipzig, 1835-1838 (reedición, Darmstadt, 1956).

La estilometría se fundaba en la repetición de fenómenos estilísticos a los que Lutoslawski denominó estilemas. Los estilemas manifiestan ciertos hábitos inconscientes, que, plasmados en repeticiones y agrupaciones de partículas, expresaban diversas influencias, viajes, medio social, amistades, etc. Este tipo de partículas presentaban, por su exclusivo carácter de *términos relacionantes*, una extraordinaria facilidad para ser controlados de manera estadística y, conforme a ello, para establecer unos núcleos de comportamientos lingüísticos que medían con precisión el encademiento de los diálogos [19].

2. *El orden de los diálogos*

De acuerdo con los criterios deducidos de largas y cuidadas investigaciones, puede afirmarse con seguridad que, a excepción de algunos insignificantes cambios, los diálogos de Platón se dividen y organizan en los siguientes grupos (al lado de ellos se indican brevemente algunos de sus temas generales):

Época de juventud (393-389)

Apología	Problemas de la *areté*. Discusiones conceptua-
Ion	les en busca de la precisión de ciertos términos.

[19] Por supuesto que el método estilométrico ha tenido algunos detractores, no sólo por sus planteamientos concretos, sino por el hecho de tomar las *Leyes* como punto de referencia imprescindible, al considerarse esta obra como la última de Platón. Gilbert Ryle, en el último capítulo de su libro *Plato's Progress*, Cambridge, 1966, sostiene que las *Leyes* fueron escritas uno o dos años antes de su último viaje a Sicilia en el 361, aproximadamente a los 65 años de edad (pág. 296). Lo que quedó inacabado en la última mano que quiso dar a algunos diálogos, entre ellos las *Leyes*. Por consiguiente, una estilometría que parte de la hipótesis de que las *Leyes* es el último diálogo de los escritos está condenada a una total tergiversación.

Critón *Protágoras* *Laques* *Trasímaco* *Lisis* *Cármides* *Eutifrón*	Preocupaciones éticas. No hay referencia alguna a la teoría de las Ideas. Socratismo. El tema de la justificación de Sócrates. La justicia en función de la muerte de Sócrates. Teoría *menor* del amor. El sentido de las relaciones familiares.

ÉPOCA DE TRANSICIÓN (388-385)

Gorgias *Menón* *Eutidemo* *Hipias Menor* *Crátilo* *Hipias Mayor* *Menéxeno*	Primer viaje a Sicilia (388-387). Platón tiene 40 años. A su regreso, fundación de la Academia 387. Problemas políticos. Sócrates frente a los sofistas y, por tanto, frente a la democracia. Temas presocráticos, sobre todo órfico-pitagóricos. Surge el tema de la preexistencia e inmortalidad. Teoría lógica de los conceptos. Primeros esbozos de la teoría de las Ideas. Análisis del lenguaje.

ÉPOCA DE MADUREZ (385-370)

Banquete *Fedón* *República* *Fedro*	Teoría de las Ideas, base de la epistemología platónica, de la ética y de la política. Organización del Estado. Teoría del amor. Grandes mitos platónicos.

ÉPOCA DE VEJEZ (369-347)

2.º viaje a Sicilia (367). *3.er viaje a Sicilia* (361-360)

Teeteto *Parménides* *Sofista* *Político* *Filebo* *Timeo* *Critias* *Leyes* *Epinomis*	Pierde interés la significación ontológica de la teoría de las Ideas, frente al aspecto lógico. El problema de la predicación lógica. Abandono de cuestiones metafísicas. Creciente interés por lo real y por la historia. El Timeo presupone, p. ej., estudios de ciencias naturales y médicos. Doctrinas pitagóricas.

Como ejemplo de las leves modificaciones y de la relativa coincidencia de los investigadores en el orden cronológico de los diálogos, véase el siguiente cuadro, donde se establece la sucesión según las clasificaciones de algunos investigadores:

Wilamowitz	Cornford	Leisegang
Ion	*Apología*	*Ion*
Hipias II	*Critón*	*Hipias Min.*
Protágoras	*Laques*	*Protágoras*
Apología	*Lisis*	*Apología*
Critón	*Cármides*	*Critón*
Laques	*Eutifrón*	*Laques*
Lisis	*Hipias* I y II	*Lisis*
Cármides	*Protágoras*	*Cármides*
Eutifrón	*Gorgias*	*Eutifrón*
Trasímaco	*Ion*	*Trasímaco*
Gorgias	*Menón*	*Gorgias*
Menéxeno	*Fedón*	*Menéxeno*
Menón	*República*	*Eutidemo*
Crátilo	*Banquete*	*Menón*
Eutidemo	*Fedro*	*Crátilo*
Fedón	*Eutidemo*	*Banquete*
Banquete	*Menéxeno*	*Fedón*
República	*Crátilo*	*República*
Fedro	*Parménides*	*Fedro*
Parménides	*Teeteto*	*Parménides*
Teeteto	*Sofista*	*Teeteto*
Sofista	*Político*	*Sofista*
Político	*Timeo*	*Político*
Timeo	*Critias*	*Timeo*
Critias	*Filebo*	*Critias*
Filebo	*Leyes*	*Filebo*
Cartas VII y VIII		*Leyes*
Leyes		

PRAECHTER	SHOREY	RITTER
Ion	*Eutifrón*	*Hipias Menor*
Protágoras	*Apología*	*Laques*
Laques	*Critón*	*Protágoras*
Trasímaco	*Hipias Menor*	*(Hipias Mayor)*
Lisis	*Hipias Mayor*	*Cármides*
Cármides	*Ion*	*Eutifrón*
Eutifrón	*Cármides*	*Apología*
Gorgias	*Laques*	*Critón*
Menón	*Lisis*	*Gorgias*
Eutidemo	*Protágoras*	*Menón*
Hipias II	*Gorgias*	*Eutidemo*
Crátilo	*Menón*	*Crátilo*
Hipias I	*Eutidemo*	*Menéxeno*
Menéxeno	*Fedón*	*Lisis*
Banquete	*Menéxeno*	*Banquete*
Fedón	*Banquete*	*Fedón*
República II-X	*Fedro*	*República*
Fedro	*República*	*Fedro*
Teeteto	*Crátilo*	*Teeteto*
Parménides	*Teeteto*	*Parménides*
Sofista	*Parménides*	*Sofista*
Político	*Sofista*	*Político*
Filebo	*Político*	*Timeo*
Timeo	*Filebo*	*Critias*
Critias	*Timeo*	*Filebo*
Leyes	*Critias*	*Leyes*
Epinomis	*Leyes*	*(Epinomis)*
Cartas	*Epinomis*	

TAYLOR		CROMBIE	
Hipias Mayor	*Crátilo*	*Apología*	*Hipias Menor*
Hipias Menor	*Eutidemo*	*Cármides*	*Laques*
Ion	*Gorgias*	*Crátilo*	*Lisis*
Menéxeno	*Menón*	*Critón*	*Menéxeno*
Cármides	*Eutifrón*	*Eutidemo*	*Menón*
Laques	*Apología*	*Eutifrón*	*Protágoras*
Lisis	*Critón*	*Gorgias*	*Parménides*

Taylor		Crombie	
Fedón	*Sofista*	*Fedón*	*Sofista*
Banquete	*Político*	*Fedro*	*Político*
Protágoras	*Filebo*	*República*	*Timeo*
República	*Timeo*	*Banquete*	*Critias*
Fedro	*Critias*	*Teeteto*	
Teeteto	*Leyes*	*Leyes*	
Parménides	*Epínomis*	*Filebo*	

V. EL MUNDO HISTÓRICO E INTELECTUAL DE PLATÓN

Aunque está probada su utilidad para descubrir el desarrollo genético de sus ideas, no es posible ahora seguir cronológicamente la evolución del discurso platónico. En primer lugar porque, para no caer en una simple descripción de lo que Platón dice, hay que analizar con gran detalle todos los puntos de inflexión de este discurso y llegar, así, a matizar su mensaje y su sentido. Pero, además, porque, aconsejando la lectura directa de Platón como la primordial e imprescindible fuente de conocimiento, tal vez sea lo mejor para introducir esa lectura, trazar una serie de círculos concéntricos en torno a la obra platónica y al personaje Platón.

El primer círculo se ocupará con los problemas reales y el espacio histórico, así como con la cuestión de la organización política. El segundo círculo descubrirá los problemas intelectuales, y el espacio mental que ideologiza la época de Platón. Se intentará describir los estímulos, posibilidades y realizaciones de ese espacio mental. El tercer círculo atenderá a problemas éticos, a los sistemas de valores que interfieren la conducta humana, y con ello a la educación, incluyendo aquí el tema del amor, que condiciona, por tantos con-

ceptos, la estructura más profunda de la mentalidad platónica. El cuarto círculo planteará los temas míticos frecuentes en los diálogos: las relaciones del mito y el conocimiento de la realidad; el lenguaje del mito y, unido a ello, la función del arte. El quinto círculo, nos dejará ver ya la propia personalidad de Platón dentro de su biografía y de la biografía de su época. Por último, un sexto círculo descubrirá ya el sentido de la vida intelectual y de la misma filosofía, como proyección ejemplar de la vida de Platón. Aquí surgirá, una vez más, la oposición entre teoría y praxis. Ambos conceptos, arraigados en la tradición griega, ofrecen en Platón una versión extraordinariamente original.

1. *El espacio social*

Tal vez, lo más importante de la obra intelectual de Platón consistió en dar una respuesta también política a este primer círculo de problemas con los que se enfrentó. Su vida intelectual estuvo continuamente motivada por el tema de la organización de la ciudad. La fundación de la Academia significó un momento culminante, al poder preparar en ella, con la reflexión, la crítica y la adquisición de conocimientos, a los gobernantes de un futuro en el que no cupiese la injusticia ni el desorden. Sólo teniendo presente estas motivaciones históricas se puede penetrar en el sentido de su filosofía. Pero, con ello, aparecía una perspectiva amplísima en la que situar la aporía del «¿Para qué filósofos?». Esta perspectiva va a atenazar posteriormente a una buena parte de la tradición. La filosofía surgía en Platón como una necesidad profunda de dar respuesta al reto de una sociedad desorganizada; pero para ello era preciso que comenzase, en el individuo mismo, una especie de reorganización interior. *Polis* y *psique* eran, pues, las dos vertientes de un mismo

problema: hacer una ciudad de individuos que plasmasen en ella sus ideales de conocimiento y armonía, y organizarla a la par, comunitariamente era cuidar para que, autárquica ella, colaborase en la autarquía y libertad de sus habitantes.

Sin embargo, por encima de la *naturaleza*, cuya estructura permite resolver automática e implacablemente los problemas de la vida humana —lucha, poder, fuerza, dominio—, se descubría también una interpretación *histórica* de esa *physis*. De hecho, Platón era consciente de que se vivía ya en una edad histórica, en una edad de cultura en la que la misma naturaleza humana, su estructura más recóndita, había sido inundada y, en consecuencia, alterada por todo aquello que de una manera difusa y ambigua caía bajo el imperio del *nomos*, de lo impuesto o admitido por el hombre. Al lado del *nomos* aparecen otros dos componentes modificadores de la naturaleza que pueden, por tanto, influir en la constitución del individuo y de la comunidad, la *techne* y la *politeia*. Técnica y política, modificación de la realidad y organización de la sociedad, son dos principios fundamentales a través de los que la voluntad humana incide en sí misma y en lo que la rodea. Estos dos poderes actúan de dos maneras: bien sea regidos por la naturaleza, por el deseo de dominio y, por consiguiente, agudizando el esquema biológico de dominador y dominado, o gobernándose por un principio racional que humaniza el instinto de dominio controlándolo y orientándolo.

En este sentido, las páginas del *Gorgias* (483b-484a) en las que Calicles proclama su impresionante manifiesto antiigualitario son la piedra angular sobre la que gira, y contra la que lucha la teoría antropológica y política de Platón: «En cambio, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud... Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y

a los capaces de poseer más que ellos, a fin de que esto no suceda, dicen que adquirir más es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros, pues se sienten satisfechos, según creo, de tener igual que los demás, siendo inferiores como son... Pero según yo creo, la naturaleza muestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y demuestra por todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas, el modo con que se distingue lo justo, a saber, que el más fuerte domine al más débil y tenga ventaja... Yo creo que si existiera un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto (lo que se oponga a la ley del más fuerte) y, pisoteando nuestros ardides, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se proclamaría dueño este nuestro esclavo y entonces resplandecería la ley de la naturaleza».

A pesar de toda la larga lucha por llegar a una constitución justa, el desorden político que los griegos del siglo v observaban había llevado a Platón al escepticismo que transmiten las páginas del *Gorgias*, y a intentar superarlo con las de la *República*. Parecía como si un duro destino, el destino que se filtra por el discurso de Calicles, hubiese hecho que en el centro de toda constitución política, de toda organización social acabase levantándose la tesis de la violencia y del dominio. «Frente al manifiesto naturalista que arruina, según Platón, los fundamentos de la *politeia* y el *bios*, afirmando la supremacía del placer, de la injusticia, de la fuerza y de la impunidad, Platón va a proyectar una *síntesis sin precedente de lo natural y lo positivo* sosteniendo... que el placer no es el bien y que la voluntad es irreducible al deseo» [20].

---

20 HENRI JOLY, *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, París, 1974, pág. 300.

El ideal platónico pretende, pues, restablecer los fundamentos perdidos de una ciudad en la que puedan compaginarse las desigualdades, que ha introducido el desequilibrio del deseo y el instinto, sobre el buscado sistema de la razón.

Varios siglos antes de que Platón nos describa, en la *República* (VIII, 545c sigs.), los distintos regímenes políticos y sus mutuas corrupciones, un firme intento de compaginar la vida individual con la colectiva se había hecho patente en la sociedad griega. Las dos formas fundamentales en que se expresa este deseo de convivencia son el *ethnos* y la *polis*. El *ethnos*, el *clan*, es el primer espacio político en el que se traza la convivencia. Pero el *clan*, que está esencialmente sostenido por vínculos familiares, no permite todavía una organización que sobrepase estos elementales lazos, tejidos, sobre todo, en un marco de privaticidad. Esta organización originaria de la futura *Polis* configura ya un ámbito desde el que evolucionarán instituciones más complejas. Hay, en principio, un reconocimiento del poder: un jefe o *archon*, dictará las normas, y su dictado tendrá muchas veces el sello de la arbitrariedad. No hay *nomos* que controle a quien se siente ley en sí mismo. A pesar, sin embargo, de todas las aberraciones de estos primeros dominadores, se tiende pronto a frenar o a dar razón de este poder Más allá de la arbitraria frontera de la fuerza o de la violencia, se pretende situar la justificación del *cetro* que Agamenón lleva consigo como mítico emblema de superioridad. Junto a este primer elemento integrador de la convivencia como es el *poder*, y aunque sólo se apoye en la voluntad del que lo detenta, aparece otro elemento determinante de la estructura comunitaria: la *diferenciación de grupos sociales* y, con ello, la *configuración de un espacio cívico independiente*. Al mismo tiempo, esta diferenciación social implica *sumisión* por parte de

algunos de los grupos que la constituyen. Parece que ha sido una constante, en estos núcleos de sociedad primitiva, no sólo la presencia de un *poder*, sino la de un grupo inferior que presta apoyo y, en muchos sentidos, sustenta y hace posible ese *poder* que le domina.

El suelo griego se puebla, en torno al primer milenio a. C., de pequeños enclaves que van dando forma a las primeras organizaciones *políticas*. Sabemos que en la época micénica existió ya en Atenas un palacio en la Acrópolis, aunque su autoridad no se debió de ejercer mucho más allá de la llanura del Cefiso. El Ática es, pues, una aglomeración de pequeñas aldeas, como la arqueología nos muestra. Los poemas homéricos dan fe también de que hay palacios, e incluso de que hay una cierta civilización *urbana*; pero lo que todavía no hay es *polis*. Para que se diera ésta faltaba un nivel de vida suficiente y una cierta regulación económica que originase *autarquía*. Al mismo tiempo, esta autarquía económica tenía que implicar la independencia política, la *autonomía*. La *polis* requería algo más que el complejo semifamilar del *asty*, cuyo enclave y poca extensión no permite una gestión suficiente, originadora de autarquía y autonomía. La extensión de la *polis*, será, sin embargo, limitada. Sus habitantes tienen que conocerse de alguna manera, para hacer así posible la solidaridad y la convivencia. «En tanto que la Polis crezca, sin perder su unidad, dejadla crecer, pero no mucho» (*Rep.* 423b).

En estas primeras organizaciones encontramos *hoi árcontes* y *hoi archómenoi*, los que mandan y los que obedecen, salidos de las filas de la élite o de la masa, pero de ninguna manera de la oposición entre *estado* e *individuo*, entre gobernante y gobernado. Por eso, el pueblo que habita estas aldeas, no es *demos*, sino *laós*. El *laós* es al *asty*, a la aldea, como el *demos* es a la *polis*.

El *demos* empieza a configurarse en torno a los siglos IX y VIII a. C. En este período tiene lugar un cambio importante en la sociedad griega, que se manifiesta fundamentalmente en la vida económica y en la vida militar. La vida económica se transforma por el crecimiento demográfico y por la ruptura de la antigua solidaridad del clan primitivo. Este crecimiento provoca un excedente de producción que ya no es consumido por el señor. Cuando no se consume lo producido y aún no existe moneda que represente abstractamente el valor de cambio, el carácter efímero de la mercancía no consumida y no almacenada quiebra los vínculos de solidaridad del *laós* con su *anax*, con su señor. Pero precisamente esta separación y distanciamiento ante el señor, al desaparecer los vínculos económicos que los unen, convierten al *laós* en *demos*. La aparición, en el siglo VII, de la moneda y la liberación de la producción, al ser arrancada así de las fluctuaciones de la demanda, van haciendo surgir esta nueva clase social indirecta engendradora de la *polis*.

Los artesanos van agrupándose y sienten, con su independencia, su fuerza, que acaba configurándose como factor militar. El *demos*, independizado ya de las murallas señoriales, necesitando defenderse como colectividad, impulsado a guerras más duras y costosas frente a la amenaza persa que las escaramuzas tribales de los señores, se vio forzado también a revolucionar el arte de la guerra. Los *hoplitas*, constituyen, pues, con su formación e incluso armamento, la organización bélica que corresponde a la nueva estructura social que el *demos* representa, y esto implica también una nueva forma de solidaridad. El hoplita no va ya a defender los intereses del señor del que fue siervo, sino sus propios intereses, los de la sociedad comercial, los de los paisanos independientes que empiezan a ser dueños de sus tierras. Aquí encuentra su momento de aparición el

tirano, que va a ser, en un principio, el representante de los intereses de esta nueva clase social, el jefe popular contra los cuadros aristocráticos.

Sobre este fondo va a dibujarse la *polis*, que no es tanto un espacio habitado por una comunidad, cuanto una *función*, un *espacio teórico*, un sistema de relaciones. Porque este demos y estos hoplitas, que han hecho una experiencia revolucionaria, incluso con el tirano que les ha defendido, buscan también un tipo de organización que enhebre de otro modo las relaciones de poder y de convivencia. El problema consistirá en saber si es posible una solidaridad sin explotación, si esta necesidad de constituciones políticas estables podrá de hecho producir una sociedad duradera en su estructura, libre de la arbitrariedad y la inestabilidad políticas que se extienden a lo largo de los siglos VII y VI a. C. y que había conducido muchas veces a la dictadura, para restablecer el orden.

Comienza aquí la búsqueda de ese estado ideal que culminará en la *República* y en las *Leyes*, y que habrá de unir dos aspectos indisolubles del espíritu griego: un extraordinario sentido de la praxis política por un lado, y por otro la irrefrenable inclinación hacia un estado perfecto. De ahí las preguntas que continuamente se formularon y con las que se expresaba una forma nueva de creación: ¿qué tipo de relaciones hay que establecer entre los ciudadanos?, ¿quién ha de tener el poder y sobre qué se sustenta?, ¿quiénes deben ser ciudadanos? De estos planteamientos se sigue el establecimiento libre y racionalizado de una autoridad. Por la experiencia pasada y por la degeneración de la, en un principio, democrática tiranía, sólo queda una alternativa: la dictadura tiránica que anacrónicamente pretenderá, por la violencia, reducir el *demos* a *laos*, a masa sumisa y amorfa, o la *democracia*, que parte de un sentimiento de igualdad en la base, de responsabi-

lidad y creatividad. El *demos* se convierte en poderoso, en *democracia,* cuando las victorias sobre los persas les hacen sentir el deseo de tener su propias leyes, surgidas del *ágora,* de la asamblea pública, en la que la *isegoría* o igualdad de palabra, conduce a la *isonomía* o igualdad ante la ley buscada, ante el poder, por primera vez en la historia, elegido. Este sentimiento de atarse a un nuevo, más justo y más poderoso señor aparece expresado en el episodio de Demarato (Heródoto, VII 101) que refiere el historiador de Halicarnaso: «porque siendo libres no lo sois completamente, tenéis por encima todavía a un señor, el *nomos*». Este nuevo poder constituye una comunidad ideal que rige a los ya ciudadanos y los solidariza.

El proceso de liberación hacia una forma abstracta de relación política como era el *nomos* se correspondía con la forma abstracta de relación económica como fue la *moneda* (*nómisma*). Ambas abstracciones son momentos de este camino que desemboca en la democracia de Pericles, sobre la que se sustentará la Atenas cuyo esplendor va a *recordar* Platón y cuyo ocaso *vivirá.*

Un ejemplo de este progreso democrático es la historia misma de la acrópolis ateniense y, en el fondo, de toda acrópolis. El palacio que allí existe, en la época micénica está gobernado por el señor, el *anax.* Es él quien representa el dominio y quien ejerce el poder; pero, en el siglo VIII, la acrópolis, toda acrópolis, ya no está habitada por el señor feudal. Son los dioses las que habitan el originario espacio del poder. Cuando desaparece el pequeño señor, anegado por el *demos* e impotente para, con las viejas estructuras, guerrear contra los persas, queda en la acrópolis su sombra, la sombra del poder: los dioses. En estos años de transformaciones, van a ser ellos quienes ocupen el hueco que el señor ha dejado. Se necesita un símbolo que encarne la continuidad y que supla el vacío de los seño-

res, ya para siempre, ausentes. La revuelta de Cilón en el año 630 a. C., que se apodera de la Acrópolis e intenta dominar en Atenas, es un buen ejemplo de la imposibilidad de volver a recuperar el viejo poder perdido.

Allí habitan ya los dioses. Cuando, instigado por el *arconte* Megacles, el pueblo sitia la Acrópolis y mata a Cilón y sus compañeros, se olvidan de que aquél es un lugar sagrado, del que vendrá la maldición para el *genos* de los Alcmeónidas. Pero también los dioses tendrán que abandonar la Acrópolis, ocupada por un inquilino más poderoso: el tesoro. Éste va a ser un paso importante en el camino de la liberación. El dinero va a simbolizar una fuerza cohesionadora en la sociedad mercantil y en la nueva mentalidad. Por último, en plena democracia, la Acrópolis vendrá a ser el lugar del *nomos*, el lugar de las leyes. De nuevo, un señor con poder ocupa la alta ciudad que rige los destinos del *demos*; pero este poderoso dueño representa la única posibilidad de igualdad. En él se han personificado varios siglos de lucha en busca de aquel señor que, al fin, sometiendo, hacía libres a sus súbditos.

Sin embargo, la ley que domina la Acrópolis va a ser asaltada muchas veces. El asalto a la fortaleza que defiende a la comunidad va a venir de un factor difícilmente sumiso: el egoísmo. La teoría pedagógica de Platón y buena parte de su epistemología van a significar la única defensa posible contra esta irrupción de la vida privada, contra este eco de los viejos clanes que, desde el pasado, a través de la sangre, intentan mantener la desigualdad y, con ella, el dominio. La fisura que el egoísmo abre en la retícula social sólo puede juntarse planteando, con los regímenes políticos, una creadora función de *unidad*. Porque el egoísmo contradice la esencia misma de la *polis*, a no ser que con la violencia se logre homogenizar a los ciudadanos convirtiéndolos, otra vez, en siervos. Esta violencia, suprema

versión del *egoísmo*, produce, sin embargo, un desgaste que provocará su aniquilación. Porque la *polis* necesita de la libertad de todos. «A mi entender, la ciudad toma su origen de la impotencia de cada uno de nosotros para bastarse a sí mismo y de la necesidad que siente de muchas cosas. ¿O piensas que es otra la razón por la que se establecieron las ciudades?» (*Rep.* II 369b). La ciudad nace, entonces, porque nadie se basta a sí mismo. Esta insuficiencia es la que motiva la creación de un sistema de comunicaciones ideales, por las que fluyan, ordenadamente, los impulsos de satisfacción individual y los compromisos de compensación social. Por estos cauces se intercambiará también ese modelo de libertad comunitaria que consiste, precisamente, en hacerla posible al máximo, con tal que pueda organizar la libertad de los otros y así no atente contra su propio ejercicio.

La mayor prueba de la sociabilidad del hombre está, por consiguiente, en las leyes que, libremente elegidas, le envuelven en la única atmósfera que humaniza su vida como individuos: el sentimiento de solidaridad. Pero, contra este sentimiento, se levantan no sólo el egoísmo, sino la división que necesariamente produce la ciudad imposibilitada de ser sólo la ciudad idílica (*Rep.* II 327 sigs.), ajena a todas aquellas necesidades de la ciudad real, de la ciudad que, para bien o para mal, escapó ya a la naturaleza. Esta ciudad *histórica* no puede conformarse a ser la *ciudad de los cerdos* (*Rep.* II 372e), porque «no consideramos tan sólo el origen de una ciudad, sino de una ciudad de lujo... Mas si queréis, echaremos una mirada a una ciudad hinchada de tumores... Es indudable que algunos no se contentarían con la alimentación y el género de vida propuesto y que, por el contrario, le añadirían camas, mesas, muebles de todas clases, manjares, bálsamos, perfumes, cortesanas y golosinas que colmen

sus antojos. Y ya no se considerarán solamente como cosas necesarias las que antes decíamos: la habitación el vestido, el calzado, sino también el ejercicio de la pintura y del bordado, exigiéndose igualmente el disponer de oro, marfil y materiales por el estilo. ¿No es eso?» (*Rep.* II 373a-b). Precisamente, porque sí era eso, es por lo que Platón tiene que aceptar el complicado espacio de la ciudad histórica y pretender, en ella, el establecimiento de la justicia. La ciudad histórica se ha hecho, en cierto sentido, abstracta. Los abstractos vínculos del intercambio requieren, a su vez, un sistema cada vez más complicado de intermediarios, quienes, para acrecentar y consolidar su existencia, inventan nuevas necesidades, necesidades no necesarias que articulan un nuevo sistema de deseos, los deseos puros, proyectados precisamente hacia la nada, hacia la imposible saciedad. ¿Cómo organizar, entonces, una ciudad de sombras, sombras de necesidades, de deseos, de vínculos, de hombres? ¿Cómo volver de nuevo a la realidad?

En el libro III 80 sigs., de su *Historia*, introduce Heródoto, por boca de Otanes, el tema de los regímenes políticos. En este libro no aparece aún la palabra democracia que, en contexto diferente, encontraremos más adelante (VI 43); pero es Platón quien hará, sobre la estructura, sucesión y corrupción de los regímenes políticos, la primera reflexión de filosofía de la historia *avant la lettre*. Ninguna página de la cultura griega, con excepción de los análisis de Aristóteles en su *Política* (III 1274 sigs., también VII, VIII), ha penetrado tanto en la forma y en el sentido de poder político. La idea tradicional de la ausencia de reflexión sobre la historia y sobre el tiempo en la cultura griega queda, hasta cierto punto, refutada. «Con la política —la política empírica vinculada a las motivaciones de una humanidad sometida en adelante al devenir— se introdujo la historia y, con ella, la amenaza cada vez mayor de la injusti-

cia. El libro VIII de la *República* explica cómo se impone, psicológica y sociológicamente, la degeneración»[21].

La historia griega es contemplada desde el libro VIII de la *República* como un mosaico coloreado alternativamente por las formas de gobierno que describe Platón. En el libro IV ha aludido a la monarquía como forma positiva de gobierno: «cuando hay un hombre solo que sobresale entre los demás gobernantes, se llamará monarquía; mas si son muchos, aristocracia. Dices la verdad —afirmó—. Pero esto nada priva para que la forma de gobierno sea única —observé—. Porque, ya sea uno, ya sean muchos los que gobiernen, no se alterarán las leyes fundamentales de la ciudad, si se mantiene la educación y la instrucción de que hablamos» (*Rep.* IV 445e). Desglosada del libro octavo, en donde va analizar Platón las causas de las contradicciones entre los regímenes y los principios de su corrupción, la monarquía con su variante plural, la aristocracia, «de nombre agradable» (*Político* 302c), constituye la forma más perfecta: «la monarquía, sujeta al yugo de unas buenas normas escritas que denominamos leyes, es la mejor de las seis constituciones; pero sin leyes, es la que hace la vida más penosa e insoportable» (*Político* 302d-e). Esta primacía monárquica no es, para Platón, el sueño de un pasado desaparecido e imposible, al no existir ya las condiciones sociales que lo sustentaron, sino que promociona el libre imperio del *nomos*. Para que no aparezca la tiranía, forma degenerada del monarca, necesita éste el control de las leyes. El sometimiento total de la sociedad al imperio indiscriminado de la ley establece, entre los hombres, el vínculo de una solidaridad abstracta y, por ello, efi-

---

21 François Chatelet, *La naissance de l'Histoire*, París, 1962, pág. 150.

ciente, en la que se coordinan las tensiones que provoca la inevitable diversificación social. La monarquía, al moverse en este universo legal, teórico, es la forma pura de gobierno que fomenta el dominio de lo racional en el hombre, el control de las ideas.

Pero un dinamismo irrefrenable se desata en la sociedad. El recuerdo histórico suministra a Platón material abundante para su teoría. El impulso de la pasión domina la racionalidad y, saliendo de la órbita privada en la que se engendra, contagia a aquellos que se encuentren unidos por vínculos de compañerismo. La *timocracia* aparece sobre todo en la casta militar (549b). Platón describe en páginas inolvidables las características del joven timócrata: la vanidad de su existencia (549a); el desprecio a la vida intelectual (547e); el amor al lucro y al dinero (547e), y la aversión a las otras clases que, con su trabajo, sustentan y hacen posible la vida real de la ciudad (547d). Un «retrato para siempre» plasma aquí Platón: el descubrimiento de una constante que fluirá por el subsuelo de la historia y que irrumpirá en ella cuando se debiliten las leyes y se quiebre la convivencia, a impulsos del egoísmo y de la injusticia.

Platón expone el engranaje socio-psicológico que lleva de la *timocracia* a la *oligarquía*: «Ese tesoro acumulado es precisamente el que pierde al régimen... desde ese momento se deslizan ya por la pendiente de los negocios y aumentan su interés por ellos, a medida que disminuye el que otorgan a la virtud» (550b-e). Pero esto provoca la ruptura de esa unidad que Platón considera fundamento de la *polis*. La ciudad regida oligárquicamente «no será una, sino dos ciudades: la ciudad de los pobres y la ciudad de los ricos, que conviven en el mismo lugar y se tienden asechanzas entre sí» (551d). Esta división va creando en los pobres un deseo de revancha que, en el fondo, no es otra cosa que

el inconsciente impulso de unificar otra vez la ciudad. Para que esta unificación no se realice desde el nivel inferior, desde los sometidos, los oligarcas «se valen de la fuerza o de las armas, o imponen este régimen simplemente por el terror» (551b). Otro esquema teórico de funcionamiento social, otro modelo eterno, siempre amenazante en la historia, cuando el mecanismo desatado por la injusticia sólo puede ser neutralizado por la violencia.

El régimen democrático surgirá del oligárquico, cuando el tiempo haya ido alejando al oligarca de la realidad y cuando sólo la fuerza pueda someter a la ciudad de los pobres. Platón ha trasladado aquí el proceso dialéctico que dinamiza a la realidad, cuando ésta no tiene otra alternativa que homologar sus contradicciones. Pero el nacimiento de la democracia no es, en Platón, resultado del análisis histórico que, por razones obvias, no podría haber llevado a cabo, sino fruto de una reflexión con los datos teóricos que le presta su experiencia inmediata y su propia biografía. «Pues esa despreocupación, propia de las oligarquías, y ese dejar hacer que en ellas impera reducen muchas veces a la indigencia a hombres de buen linaje... Lo cual da por resultado el odio y la conjuración contra los que adquirieron sus bienes contra el resto de los ciudadanos, en un ansia clarísima de revoluciones». Con la democracia viene la «inundación de libertad» (557b). Es muy posible «que sea también el más hermoso de todos los regímenes» (557c). Platón canta las excelencias de esta libertad y va preparando, con ello, el nuevo paso de su historia social: la *tiranía*, porque «esa enfermedad producida en la oligarquía y que terminó con ella es la que, en este régimen, se agudiza y hace más peligrosa, hasta llegar a esclavizar a la democracia. En realidad, todo exceso en la acción busca con ansia el exceso contrario, y no otra cosa comprobamos

en las estaciones, en las plantas y en los cuerpos, no menos que en los regímenes políticos. Por tanto, parece que el exceso de libertad no trae otra cosa que el exceso de esclavitud, tanto en el terreno particular como en el público» (564a-b).

Un principio de anarquía ha minado la fiesta democrática, y el tirano, que ya no es aquel caudillo popular que Platón no llegaría a conocer, impone a aquella desenfrenada libertad «la mayor y más salvaje esclavitud» (564b). Porque el pueblo del trabajo, el que con la democracia ha llegado a disfrutar de autoridad en las asambleas, empezará a sentirse representado por el demagogo favorito que, astutamente, acabará enfrentándolos, al enfrentarlos en sus pequeños intereses, «poniéndose a la orden del día las denuncias, los procesos y las disputas entre unos y otros» (565c). El viejo esquema de la autoridad sacralizada, de nuevo, por la incultura de la mayoría de los ciudadanos queda aquí reducida y corrompida para siempre, bajo mil formas, en la máscara encubridora de la violencia.

Dentro, sin embargo, del impresionante cuadro que hace Platón del horizonte real de la existencia humana, las páginas de la *República* adquieren un valor ejemplar. La estructura que la sustenta es un canon en el que se contrasta el desarrollo histórico. Platón debió de descubrirlo en el mismo análisis de las contradicciones de la democracia en la que se desarrolló su vida, y un poderoso impulso reformador le hace buscar la posibilidad de instaurar ese canon: justicia contra arbitrariedad, cultura contra brutalidad, verdad discutida contra verdad impuesta, educación contra la espontaneidad del egoísmo, idealismo contra el inmediato pragmatismo del aquí y ahora.

Es cierto que, inequívocamente, defiende Platón la monarquía como el mejor de los gobiernos posibles, y que la mayoría de los investigadores reconocen el ca-

rácter antidemocrático de sus análisis al final del libro VIII de la *República*. Sin embargo, el problema es algo más complejo de lo que se pretende con este tipo de simplifiaciones, en las que se mezcla todo un sistema cuyas connotaciones están ya muy lejos del mundo de Platón.

Los nombres de los regímenes políticos y las realidades que significan, surgieron en la base misma de la sociedad griega. Anteriormente se ha hecho alusión a algunas de las tensiones sociales que movilizaron esa sociedad. Este conglomerado histórico *produjo* sus propias formas de gobierno, y uno de los aciertos de Platón fue el convertir en lenguaje, en teoría, las experiencias de la historia y las aventuras de los hombres en ella. Antes de Platón no consta claramente que los griegos, a pesar de la ejemplar narración de Tucídides, hubiesen meditado, fuera del curso mismo de los acontecimientos, sobre la dificultad de compaginar ideas y hechos. Es Platón el primero en dejar constancia de la imposibilidad de que el hombre —perdido su mítico paraíso político (*Leyes* 713c. sigs., *Político* 269a sigs.)— pueda realizar un ideal de justicia y bondad dentro del Estado. Su dura crítica a la democracia no podía proceder del *hecho teórico* sobre el que se sustentaba una buena parte de su política: el deseo de una política total y un equilibrio total en el Estado. Es indudable que esta idea de totalidad y unidad se cumplía perfectamente en la democracia, por el hecho de ser el pueblo, «la mayoría», los que habían conseguido el más firme principio totalizador: la libertad. Efectivamente, ya no era la violencia del timócrata, ni la avaricia del oligarca lo que segrega y parte la sociedad. «Oirás decir por doquier, en una ciudad gobernada democráticamente, que la libertad es lo más hermoso y que sólo en un régimen así merecerá vivir el hombre libre por naturaleza. Desde luego, eso es lo que

se dice repetidamente. Pero, y a esto venía yo, ¿no es el deseo insaciable de libertad y el abandono de todo lo demás, lo que prepara el cambio de este régimen hasta hacer necesaria la tiranía?» (*Rep.* 562a-b).

Esta libertad es, según Platón, principio también de la más profunda desigualdad (557c). La atmósfera de libertad vacía de educación y de un justo sistema de valores permite, por su fragilidad y permeabilidad, que aparezcan otra vez los factores que mueven la discordia y dividen la sociedad: el egoísmo y la ignorancia. El egoísmo, porque es la irrupción inoportuna, en la vida histórica de la ya dominada vida natural; la ignorancia, porque cierra el único puente que enlaza al hombre con el mundo, como es la inteligencia, la racionalidad. La razón no es sólo un principio organizador de la vida humana y posible armonizador de sus contradicciones, sino también un medio universal donde confluyen las tendencias superiores del individuo y por cuyo predominio hay que luchar. Esta lucha es la que lleva a Platón a buscar una salida ante la debilidad de la democracia que vive y que, como prueba suprema de incongruencia, había sacrificado, democráticamente, a aquel hijo del *demos* que fue Sócrates. Salvar otra vez la unidad del *logos* en la *polis*, impedir el desgarramiento del egoísmo y la mezquindad en la sociedad de su tiempo constituyen el objetivo de la hazaña platónica. Porque cualquier régimen, todos los regímenes históricos no han sido capaces de impedir la desigualdad, Platón no podía ver que esa desigualdad existía ya en la misma estructura de una sociedad levantada sobre la esclavitud; por eso, la fácil crítica a esta inevitable falta de perspectiva no invalida en absoluto su reflexión. Platón pensaba sólo en el marco reducido y, hasta cierto punto, manejable de la *polis*, y olvidaba esa masa de marginados que ni él, ni Aristóteles supieron, tal vez con mala conciencia, justificar ni, mucho menos,

liberar. Pero, a pesar de lo ceñido de los análisis platónicos, la realidad estudiada comprende *toda la sociedad*. La materia que maneja funciona, dentro de la visión platónica, como una materia completa en la que se configuran todos los niveles de la *polis*. Es cierto que en esos análisis no está incluida la esclavitud como fenómeno social, pero sí están incluidas las causas que la producen y, sobre todo, otros tipos de esclavitud no tipificados en el esquema clásico y, a la larga, inadecuado.

Porque Platón, aunque se nutre de su experiencia política, no escribe sólo desde ella y, por supuesto, para ella. Precisamente su modernidad consiste en que sus problemas son nuestros problemas, sus planteamientos son nuestros planteamientos y su lenguaje es el lenguaje en que se plasma la comunidad universal de la mente con la materia, de la historia con la naturaleza, en cualquier edad y en cualquier tiempo. Por eso, la teoría platónica comporta los engarces válidos para entender una buena parte del encadenamiento social. De ellos, precisamente surge el gran interrogante: ¿qué hay que hacer para que lo público no deteriore a lo privado? ¿Cómo hay que vivir para que la sociedad no corrompa al individuo? Ésta es la cuestión y ésta, por otra parte, es la gran intuición de Platón. Si, como después había de definir Aristóteles, nada hay fuera de la sociedad y el hombre es por naturaleza un ser social, ¿qué enfermedad arrastra la vida histórica, la sociedad, para que siempre existan en ella el dolor, la miseria y, sobre todo, la violencia?

La importancia de este hecho reside en que, necesariamente, hay que afrontarlo. La más seria de todas las cuestiones para un hombre que quiera serlo es ¿cómo hay que vivir?, ¿dónde hay que vivir? La respuesta platónica al primer interrogante es una teoría de la justicia en la que el hombre pueda, en armonía con

la *polis*, realizar su individualidad. La respuesta al segundo interrogante será, como en Aristóteles, que hay que vivir con los otros y organizar esta convivencia en el marco creador de la ciudad. Todavía queda un resto de esperanza. Los muros de Atenas que Platón vio destruir no lo han sido totalmente. Y si no lo han sido, aún cabe pensar en otros muros como los que soñaba, cada vez que se embarcó para Siracusa, levantar en la mente de los siracusanos y del tirano Dionisio, la muralla ideal de su *República*. El mundo todavía estaba allí. Más allá de la mente y de los sueños cabía aún la posibilidad de organizar una comunidad que fuese, realmente, el ámbito apropiado para la vida personal, el plasma en el que ésta se expande y fructifica.

No es extraño que posteriormente, en la época helenística, no quepa ya esta posibilidad. ¿Dónde hay que vivir? En el interior de uno mismo, en la intimidad. Apenas si cabía decir ya que el hombre es un animal que vive con otros por impulso de su misma naturaleza. Vivir ya no es mirar el mundo, observar a los hombres, escribir la *República* o, como Aristóteles. discurrir largamente, en páginas admirables, sobre algo tan aparentemente trivial como el caminar de los animales. La huida que supone la filosofía posterior, con todos los matices que, indudablemente, la enriquecen, es en el fondo la negación de la *polis* y, con ello, inconscientemente, la negación de la verdadera solidaridad. Quien, en la época de Platón, buscaba satisfacer su egoísmo y dominar a los demás, aunque aparentemente estuviese inserto en la *polis*, era víctima también, como los filósofos postaristotélicos, de la soledad. La insolidaridad del deseo, frente a la universalidad de la razón.

2. *El espacio mental*

Conocer es recordar se dice en el *Menón* (81c). Todo conocimiento es *anámnesis*: puesta en marcha, por la palabra que escuchamos, de un fluido interior que baña el mundo de la intimidad y lo ilumina. El tema de la luz, que tanta importancia tiene en el análisis de la cultura griega y que se ha convertido en uno de sus más certeros tópicos, aparece frecuentemente, en las páginas de Platón, como una afortunada metáfora que ilustra la más importante actividad humana. Esta inesperada teoría del conocimiento tenía su justificación mítica en la preexistencia de las almas: una especie de inmortalidad desde el pasado, que calladamente explotaba en cada presente, en cada iluminación de la memoria-inteligencia. Saber era recordar, o sea, haber sabido antes. El problema consistía, sin embargo, en que no *sabíamos* que habíamos sabido. En el presente del conocimiento no entraba ningún resto de aquellos otros lejanos presentes en los que *supimos*. El presente era sólo presente de sí mismo, y las cosas que en él se nos presentaban sólo aparecían iluminadas por el instante de su aparición; pero en ningún momento arrastraban consigo, como elemento de iluminación, aquellos *presentes pasados*, aquellas iluminaciones extinguidas. Platón nos dice que conocemos porque hemos conocido. Sin embargo de este *hemos conocido*, no teníamos noticia alguna. De la misma manera que no podíamos *saber* de nuestra inmortalidad en el futuro porque todavía no la habíamos vivido, y no podíamos acelerar el ritmo del tiempo que falta, sin que al acelerarlo se consumiese, tampoco podíamos saber de esa preexistencia, a pesar de que *ya la habíamos vivido*. Al vivirla, la habíamos consumido sin dejar en la memoria otra cosa que no fuese oscuridad y silencio. El único testigo que nos queda de esa preexistencia es

Platón, y a su testimonio hay que fiarse. En el *Menón* se desarrolla el famoso diálogo con el esclavo en el que éste es conducido por hábiles preguntas a razonar sobre problemas geométricos. Ante el asombro de sus interlocutores, Sócrates deduce que todo lo que el esclavo ha dicho tiene que ser recuerdo, tiene que haberlo aprendido en otra parte, ya que en su existencia actual nadie le ha enseñado. «Si no las ha adquirido —las nociones geométricas— en la vida presente, es del todo necesario que las haya tenido en otro tiempo y que él estuviera provisto de ellas con antelación» (86a).

Cuesta trabajo pensar que Platón creyese realmente la interpretación que hace de la reminiscencia del esclavo. Por muy hondo que hubiesen calado en su espíritu las doctrinas órfico-pitagóricas, ¿podía justificarse toda la epistemología por tan sorprendente recurso como el de la preexistencia? ¿No es precisamente el existir, algo que por su compacta presencia invalida cualquier *pre*? ¿No es *pre*-existir una contradicción en sus propios términos, y la *preexistencia,* un recurso retórico ante la imposibilidad y el absurdo que implica «existir en el pasado»? Es difícil solucionar ahora estos interrogantes, o sostener decididamente la falsedad de la credulidad platónica y justificarla. Pero si olvidamos la letra del mito y, una vez más, lo entendemos como la larga metáfora que recorre las páginas de Platón, hay que confesar que, en el ejemplo del esclavo y la geometría recordada, se había planteado el problema en el horizonte exacto ante el que se destaca su solución.

Tal vez la clave sea esa frase inicial de la conversación con el esclavo: «¿Es griego y habla griego?» (82b). Cuando se formula esta pregunta no se está preguntando, en el fondo, por la posibilidad material de poder realizar la entrevista, sino por la comunidad ideal que va a ceñir el diálogo y que va a ofrecer la base teórica para que tenga sentido. La lengua sí que es un

dominio preexistente a ese hablar del esclavo de Menón. Esta lengua vive ya antes de que el esclavo la utilice. Al recrearla en cada instante, está trayendo al presente inmediato, a la temporalidad iluminada en la palabra, los largos siglos que fueron de silencio para el que ahora la habla, pero en los que se llenaron de significación, en otras mentes, en otras momentáneas iluminaciones.

Es el lenguaje la gran masa epistemológica que manipula el esclavo. En ella están todas las significaciones que Sócrates le hace describir. Es en el lenguaje donde se ha preexistido, en el lenguaje que habla ahora a través del interlocutor socrático. Conocer es haber conocido. Hablar es haber ido dejando reposar toda la preexistente sabiduría de la palabra, haberse ido enriqueciendo con la única puerta consciente que nos ha dejado abierta el pasado y, de pronto, utilizar de nuevo ese legado para sintetizar, en un «acto de habla», la preexistencia que hace posible, y la existencia que realiza. «Ahora bien: reencontrar en sí mismo, por sí mismo, su sabiduría, ¿acaso no es precisamente recordar?» (85d). Es recordar, porque sin memoria no hay lenguaje donde fundamentalmente se recuerda. No hay un recuerdo puro, un agarrarse al pasado en una inarticulada fonética de la memoria silenciosa y sin sentido. La memoria es la cámara del lenguaje, y el recuerdo es siempre el acto de enfrentamiento entre la historia y la actualidad, entre el tiempo perdido y el tiempo reencontrado.

Platón mismo nos dice que recordar es encontrar *por sí mismo*, desde la propia actividad del habla, provocada por el estímulo de una interrogación exterior o interior. Pero en este habla se utiliza también un *en sí mismo*, un ámbito preexistente a la temporalidad iluminado por el impulso del recuerdo, por la presión

de la actividad reminiscente, que se prolonga, paso a paso, en el tiempo perdido de la memoria.

Sin embargo, en el ejemplo geométrico del *Menón*, aparecía un elemento que no era, básicamente, lenguaje. La geometría es una ciencia, se comunica en diversos lenguajes, pero parece que, aunque su vehículo sea siempre un cierto tipo de construcción y de comunicación, no se agota sólo en el hecho de construirse o comunicarse. Si recordar es recordar en el lenguaje, hablar, en este caso, es hablar, p. ej., sobre la diagonal de un cuadrado. No es, de hecho, una simple convención lingüística el que la suma de los ángulos de un triángulo equivalgan a dos rectos. Hay también como una preexistencia de triángulos perdidos, que buscamos y construimos en el acto de la demostración, en su reminiscencia. Si podemos formular proposiciones sobre ciertas reglas del comportamiento de los triángulos, es porque, al parecer, los triángulos se *comportan* de manera suficientemente coherente como para que podamos regularlos. Aquí sí que se abre una importante interpretación del tema platónico. La preexistencia sigue siendo un mito que se cuenta en el *Menón* para explicar las perfectas deducciones del ignorante esclavo; pero la geometría no puede sustentarse sólo en su existencia, en el hecho de que aparezca *dicha* en un lenguaje. Platón descubre esa poderosa cualidad de ciertos objetos ideales, dotados de una entidad peculiar que les permite *existir* fuera de la existencia y no desgastarse ni difuminarse ni identificarse con las líneas que, momentáneamente, nos los presentan.

Hay también otros objetos parecidos que Platón perseguirá, con una cierta inocencia, a lo largo de sus diálogos de juventud. Son esas otras entidades como el *valor*, la *belleza*, la *amistad*, la *justicia*; pero su estructura es más vagorosa e independiente, aunque su existencia parezca poblar también el mismo cielo que los

triángulos. Su independencia les hace no sentirse nunca reclamadas por la férrea ley que arrastra a los puntos tras las líneas, a los cuadrados de las hipotenusas tras la suma de los cuadrados de los catetos. De todas formas, también la geometría tiene su peculiar independencia, aunque precisamente para existir requiera la firme cohesión de todas sus partes. Su independencia consiste en que no está supeditada a los lenguajes que hablan de ella, a los trazos imperfectos de la tangente, de la que nunca podía decirse con precisión que, en la realidad, sólo toca en un punto a la circunferencia, aunque *de verdad* sólo puede tocarla en un punto. ¿Qué son estas extrañas entidades que parece como si existieran detrás de las palabras que las expresan? Platón las encerró en un término que iba a tener un eco muy sostenido por toda la historia de la filosofía; las llamó *Ideas*. Pensando, además, que ni su coherencia, ni su independencia podían ajustarse a una realidad como la que perciben nuestros sentidos, siempre en movimiento, siempre imprecisa, las situó fuera del mundo, al menos fuera de este mundo, donde, por ejemplo, no hay tangente que haga honor a su ley, ni ha visto nunca nadie a la *justicia*, a la *verdad* o, incluso, a la *circunferencia*.

En este planteamiento habíamos tropezado con una gran tarea. Dos mundos, en principio, separados fijan los límites del conocimiento humano; pero conocer no puede consistir sólo en circular, paralelamente, por cada uno de esos dos mundos. El hombre, ciudadano de ambos, está hecho de la misma materia que las cosas que percibe; no sólo *está en* la naturaleza, sino que *es* naturaleza. Sus sentidos pueden fraternizar con los objetos que sienten, porque sentidos y objetos son la *misma cosa*. Este mundo tiene sus leyes peculiares, su constelación de necesidades, sus exigencias. Nos sirve para *ser*, también, *en la naturaleza*, o sea, en la realidad,

más allá de los límites del cuerpo. Este *ser naturaleza en la naturaleza* es lo que se llama vivir. La vida consiste en un continuo intercambio de estímulos y respuestas, consecuentes con la implacable ley de la necesidad y apoyados en la certera lógica de la *materia*, o sea, del suelo real que hermana e identifica al objeto con el sujeto. Pero esta doble perspectiva, esta modificación que convierte a la realidad en consciencia, al fuerte mundo de los objetos en la mullida subjetividad, presenta la otra vertiente del problema. Existe la realidad palpable y su reflejo, el mundo con el que tropezamos y, dentro de las fronteras de *nuestra* naturaleza, un mundo inaprensible, un fluido incesante que sólo se remansa en el lenguaje: en unos signos sobre un papel, en las vibraciones de unas ondas sonoras que chocan y se diluyen en nuestros oídos, o brotan de nuestra boca. Tal vez sean éstos los únicos testigos de lo que, con mayor o menor propiedad, se llama la corriente de la consciencia. Esta realidad interior, esta, por decirlo con términos platonizantes, idealidad tiene también sus leyes y su estrutura. A veces, se impone de tal modo sobre la sensación, medio en el que se mezclan la consciencia y las cosas, que aquélla pierde su carácter neutral de vínculo objetivo. «Entonces apariencia y sensación son una misma cosa, tanto para el calor como para los demás estados análogos. Porque las cosas parecen ser tal como las siente uno» (*Teeteto* 152c) «Por tanto, ya por algo innato y de manera natural, hay de hecho en los hombres y en los animales un poder de percibir cuantas impresiones se dirigen al alma a través del cuerpo» (*Teeteto* 186b).

Esta presencia de la subjetividad en la *modificación* o relativización de lo objetivo, que había expresado Protágoras al afirmar que «el hombre es la medida de todas las cosas» y que tan sutilmente comentará Platón en el *Teeteto* (166a-172b; 178a-186e), llega a convertirse

en un elemento distanciador de la originaria identidad de los dos mundos que alimentan el conocimiento. «¿Y qué decir sobre la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es o no un obstáculo el cuerpo, si se le toma como compañero en la investigación? Y te pongo por ejemplo lo siguiente: ¿ofrecen acaso a los hombres alguna garantía de verdad la vista y el oído, o viene a suceder lo que los poetas nos están repitiendo siempre, que no oímos ni vemos nada con exactitud? Y si, entre los sentidos corporales, éstos no son exactos ni dignos de crédito, difícilmente lo serán los demás, puesto que son inferiores a ellos. ¿No te parece así?» (*Fedón* 65a).

Despegado del mundo de la realidad objetiva, del mundo configurado por las cosas sensibles, el pensamiento, o sea, el conocimiento interior tiene que proyectarse hacia otra ladera, para justificarse y prosperar, porque ningún *saber* se nutre sólo del «silencioso diálogo del alma consigo misma» (*Sofista* 263e). Si hay algo evidente en la más elemental epistemología es que conocer implica una síntesis, la fusión de dos elementos distintos, el contraste entre dos perspectivas. El acto de conocimiento es el momento de apropiación de un objeto o un tema que, en el momento previo a ese acto, estaba ausente, en su total alteridad, a la conciencia unificadora. Vistas, sin embargo, las dificultades existentes para unificar realidades tan heterogéneas como *idealidad* y *realidad*, no quedaba otra posibilidad que hermanar la *idealidad* de la conciencia con un mundo situado fuera de ella y fuera, también, de las cosas, cuya mutabilidad e incesante flujo no permiten llevar a cabo la aprehensión necesaria para la síntesis del conocer. La mente, la facultad que expresa la vertiente de la intimidad, se tiende hacia un «lugar celeste» —fuera del ámbito de la sensación— del que *participa* y cuya *real-idealidad* *refleja*.

La famosa pregunta socrática, hecha sobre el modelo: *¿qué es la justicia?*, intentaba salirse de los dominios naturales en que pudiera darse la respuesta *concreta*, y proyectarse hacia un tipo de idealidad presente ya en el *es* que el *qué* acotaba. Pero este dominio del *es* sitúa a la pregunta en el horizonte de problemas que trascienden toda relación con el mundo de la realidad sensible. La pregunta por el *qué*, en el horizonte ontológico ante el que la realidad sólo es *devenir* y proceso, quiere, por medio del lenguaje, instituir unas hipóstasis que tengan, frente al cambio e imprecisión de las cosas, la misma estructura que la geometría en el ejemplo del *Menón*. Aquí, la realidad *consiste* en la autonomía y clausura de su propia idealidad, con absoluta independencia del lenguaje en que se expresa y de las condiciones de posibilidad con que, en el mundo de los objetos sensibles, puede aparecerse.

La solución platónica venía de una dilatada tradición del pensamiento griego, cuyo momento inicial había sido Parménides de Elea. Parménides había llegado a establecer una serie de tesis, paradójicas por su radicalidad, pero de extraordinaria coherencia, si penetramos más allá de la apariencia. Estas tesis surgen de un planteamiento revolucionario y, a pesar de todas las interpretaciones que de los fragmentos se haga, parece que identificaban algo así como el *pensamiento* y el *ser*, el mundo ideal de la consciencia y el mundo de esas entidades abstractas que, después, Platón había de llamar *Ideas*. Pero, al mismo tiempo, en este comienzo de la lógica se lleva a cabo una transformadora manipulación. Cuando, por medio de la cópula *es* se afirma, por ejemplo, que *A es B*, se está, indudablemente, identificando el sujeto con el predicado e indiferenciando, al parecer, la ficticia estructura dual de la proposición. En este sentido, la predicación podría transfomarse en la tautología A *es* A; o bien, en

B *es* B. Porque si A es B, quiere esto decir que, a través del *es*, se realiza una especie de mutación ontológica que, al igualar ambos extremos, suprime su alteridad, para hacer que prevalezca sólo ese ser homogéneo, siempre igual a sí mismo, imperecedero e inmóvil (Parménides, Fr. 8).

La ontología de Parménides se mantuvo, así, partiendo de las estructuras mismas de la lógica arcaica, en un círculo ceñido exclusivamente por la absorbente indeterminación del *ser*. La filosofía de Parménides, con su negación del cambio y la absoluta proyección hacia lo que llamaríamos el dominio de la realidad mental, soluciona tajantemente ese problema de la dualidad mundo sensible-mundo intelectual que replantea de nuevo Platón. Parménides descubre, pues, no sólo el nivel peculiar de la predicación cuando ésta tiene lugar a través del *ser* identificador, sino que, además, la esfera de la predicación irrumpe en toda la realidad. Todo es ser. Nada se escapa de esta proposición inmensa que afirma, por medio de sucesivas predicaciones, la absoluta plenitud e identidad del ser. Conocer, entonces, no es otra cosa que estar dentro de ese ser. No hay síntesis de opuestos, porque toda oposición está ya sumida en la necesaria coherencia del *ser*. Pensar es ser. Conocer es estar en la iluminación constante del ser. Fuera de él, no existe sino el mundo de la *doxa*, de las «opiniones de los mortales», carentes de verdadera seguridad (Parménides, Frag. 1, v. 30). Estas opiniones se han formado sobre el testimonio engañoso de los sentidos y manifiestan la superficial mirada de los hombres, ajenos a la realidad de la intuición del ser. La doctrina de Parménides, que brotaba de una seguridad profética, de un lenguaje dogmático, se contrapone a la discusión abierta, al lenguaje en que Platón se comunica. Sin embargo, el patriarca eléata ejerció una gran influencia sobre el ateniense: «A mi parecer, Parméni-

des como el héroe de Homero, es venerable a la vez que temible. Tuve contacto con este hombre cuando yo todavía era joven y él viejo, y, justamente, me pareció que tenía pensamientos profundos» (*Teeteto* 184a).

Esta influencia de los planteamientos eleáticos impulsa a Platón a discutir, en el *Parménides,* su propia teoría de las Ideas y, al mismo tiempo, presentar las aporías con que se enfrenta el problema central del eleatismo. Ideas platónicas y unidad del ser de Parménides coinciden, sin embargo, en traer a consideración el común origen de ambas interpretaciones.

Platón parte del descubrimiento de una insuficiencia: no podía *pensarse* partiendo de las cosas del mundo sensible. El conocimiento intelectual tenía que tener su «mundo intelectual». Al mismo tiempo, el cambio de las cosas ponía ante los ojos de Platón la otra gran corriente de la filosofía griega ejemplificada en Heráclito. «La flecha del tiempo» que traspasaba la realidad mostraba, además, que en este flujo tenía que darse también una permanencia para que el mismo movimiento existiera. Esta perspectiva lleva a Platón a mediar, frecuentemente, entre Parménides y Heráclito, en busca, fuera de la realidad o también «dentro» de ella, de una justificación, en el fluir, de la permanencia.

Al lado, pues, de la mutabilidad, hay que establecer un horizonte de reposo. La idea de quietud, de estabilidad ante la incesante fluctuación de las cosas, supuso siempre una estructura elemental de la existencia. El ser, construido en el dinamismo que la experiencia nos enseña, sólo puede encontrar sentido si hay *modelos hacia* los que esa evolución se proyecta. Todo cambio se hace en función de un esquema teórico que sustenta, justifica y organiza los pasos intermedios de esa evolución. Pero, incluso en el sentido final de los actos, en el orden total de la vida, recogieron los griegos, de manera admirable, esta superación del *no-ser* arras-

trado por el movimiento. Los dioses de Homero y Hesíodo, el complicado ensamblaje de los mitos, los esquemas de culpabilidad, castigo, injusticia con que se construye la tragedia eran *teorías*, en su verdadero sentido etimológico, para mirar, fijar y entender el mundo y los hombres. Paralelo al fluir de las cosas, circula este espejo inmóvil en cuyo reflejo se contrastan, y en cuya quietud se configuran y entienden. Incluso Tucídides, cuando narra, en su *Historia*, las vicisitudes de los hombres, sus luchas y desventuras, los giros inesperados de la felicidad y la fortuna, nos deja, en las primeras líneas de su ejemplar relato, el código esencial para entenderlo: «un logro *para siempre*». Hacer algo *para siempre*, para que las páginas que describen el movimiento de sus protagonistas no queden apuradas en la temporalidad que las consume. El lenguaje de Tucídides es, pues, el espejo en el que se aglutina y solidifica el movimiento de la historia. Este lenguaje ofrece la sustancia última que *dice* por qué y para qué sucedieron aquellos hechos. Al poner sobre el tiempo histórico, sobre el mar de los acontecimientos, la pulida superficie de la lengua, los gestos de esa historia quedan paralizados, eternos, indicando cada uno la auténtica dirección a la que apuntaban y manifestando, así, el sentido total de lo que, de otra forma, se habría consumido en sus instantes. Ello implica otra constante de los griegos y, por supuesto, de la filosofía platónica: la *contemplación*, la *visión*. La teoría surge como un deseo de mirar, de entender las cosas viéndolas, según nos cuenta el famoso texto sobre Solón que Heródoto (I 30) nos trasmite. La contemplación, sin embargo, no es un impulso místico, perdido en la vagorosidad de un objeto impreciso, *invisible* y siempre inalcanzable. El impulso teórico lo es hacia algo que *se ve*. En este sentido, la impresionante doctrina del amor, que recorre la obra platónica, es la sublimación

de ese impulso teórico, ante la esperanza de la máxima visión, del supremo objeto, de la más firme realidad. La mística posterior consistirá en objetivar ese mero impulso, en construir su objeto sobre la estructura misma de la pasión, de la tendencia, y, al tener que perderse en la nada de una inaprensible realidad, hipostasiar esa nada sobre la trama del deseo, para esquivar la frustración del imposible encuentro. Tal vez, como se sugiere en el original libro de Winspear, el principio universal del *tí estin* fuese una manifestación más de la polémica antidemocrática, una manera de no creer en la realidad y querer justificarla fuera de ella. El interés abstracto de Sócrates parece indicar que lo particular no agota la naturaleza de la definición[22] y que, por consiguiente, los modelos superan las cosas. Sin embargo, al lado de esta interpretación sociológica del concepto socrático de las «definiciones generales», hay que situar algo más profundo: la propensión de una «cultura de la luz» hacia los *objetos* que *tenía que mirar*. El *tí estin*, consistirá, esencialmente, en ver si, en las proposiciones y palabras con que el lenguaje discurre, hay remansos *teóricos, objetos ideales*, en los que pueda confluir y en los que se pueda contrastar y organizar su curso.

Toda teoría del conocimiento encuentra en Platón este dinamismo, desde el prisionero de la caverna, hasta la *luz del sol* que lo transforma; desde los caballos alados del *Fedro*, hasta la caída que lo fijará en su limitación y su necesidad; desde la *reminiscencia*, hasta el reconocimiento; desde el *Eros*, al mundo inteligible que desea.

Aunque la llamada «doctrina de las Ideas», que, por tantos motivos, se ha considerado el centro de la filosofía

---

22 A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, Nueva York, 1940, pág. 106.

de Platón, deje de funcionar muchas veces en su obra, el *sistema eidético* lo estructura continuamente. Este *sistema eidético* expresaba la peculiar configuración de la cultura griega a la que acaba de aludirse. Bien sea como Ideas, como números, como estructuras conceptuales, como supremo Bien, como iluminación, todo el pensamiento platónico está recorrido por la contradicción que supone un movimiento que no *es* sino en el reposo.

Es muy posible, como pretende Hofmann[23], que fuese el mismo ambiente cultural de Atenas el que suministrase los elementos para la teoría de las Ideas. Efectivamente, la estatuaria griega, al representar el cuerpo humano, lo hacía desde un *ideal* determinado. Este ideal era la pretensión de armonía que fluía por las distintas partes del mármol, que lo *organizaba*; una especie de alma vivificadora de la materia. Existía, pues, la creencia de que había como un todo, antes de que surgise la parte o el individuo. El *modelo* del artista se iba plasmando en su obra, pero este modelo era previo a ella.

También la matemática de aquel tiempo estuvo dominada por la idea de totalidad. El círculo era la línea más perfecta y mientras más puras aparezcan estas formas, como en las órbitas de las estrellas, tanto más elevado debe estar ese mundo sobre el terrestre. Incluso el transcurso temporal les pareció a los griegos algo cíclico. La misma ciencia médica estableció su *ideal* en la salud, aunque a veces para conseguirla tuviesen, en cierto modo, que agredir a la naturaleza. La idea, pues, flotando por encima y como meta de la vida.

---

[23] E. Hoffmann, *Die griechische Philosophie bis Platon*, Heidelberg, 1951, págs. 138 sigs.

En el libro V (473d sigs.) de la *República* traza Platón un vigoroso retrato del filósofo, que completará a lo largo del libro VI. En él se sintetizan la mayoría de temas y, entre ellos, el de la organización de la vida, y el modelo del conocimiento. En estas páginas, Platón alude a la identificación entre político y filósofo, y con ella da un importante contenido a su tarea primordial. Aquí se encuentran unidos dos aspectos del quehacer humano que una buena parte de los lectores de Platón han visto como contradictoria y utópica. Sin embargo, el identificar ambas perspectivas, la filosófica y la política, quizá pueda enseñar algo más profundo: 1) que la *profesión* filosófica era absolutamente distinta de la esotérica y absurda imagen con que juega la tradición posterior; 2) que si a la felicidad sólo puede aspirarse dentro de la *Polis*, toda reflexión «filosófica» sobre la felicidad, toda reflexión teórica, se convierte automáticamente en práctica.

Efectivamente, la filosofía griega arrastra consigo el problema de su «utilidad». La historia de la muchacha tracia que se ríe de Tales porque ha tropezado al ir mirando las estrellas (*Teet.* 174) es una anécdota significativa. Porque la risa de quien ignora algo más alto que el pozo en el que Tales cae no es tanto la de un desprecio a la vida intelectual, que difícilmente podría encontrarse en Platón, cuanto la crítica que se formulará más adelante a quien no sepa sacar consecuencias «prácticas» de su contemplación esencial del mundo, de su «meditación sobre la felicidad e infelicidad en sí» (*Teet.* 175d). Pero esto no se consigue discutiendo sobre pequeñas anécdotas, sino luchando por la felicidad colectiva, la verdadera felicidad de todos, que sólo se alcanza en la *polis.* El filósofo aspira, pues, a la totalidad del saber (*Rep.* V 475a). Esta totalidad es, de nuevo, el ámbito de proyección estable en el que se dibujan las tensiones que conmueven a la sociedad y

que, al parecer, contextualizadas en esta visión amplia, dejan ver la dirección de sus errores y, con ello, la posibilidad de corregirlos. Este contraste entre idealidad y realidad permite establecer cuál es la verdad del filósofo.

El problema de la verdad se ha planteado siempre sobre la base de unas estructuras duales. Aparte de los problemas epistemológicos que el término «verdad» (*alētheia*) presenta, es evidente que el tema de la verdad ha implicado dos elementos. Por un lado, algo que servía de contraste; por otro, algo que había de ser contrastado. El primer elemento solía ser un esquema ideal —una teoría— ante el que se destacaba un hecho, para, en un tercer momento, dictaminar sobre la pertenencia o no pertenencia a esa teoría.

La verdad platónica consiste en ese contraste, y el mundo ideal es, precisamente, el espejo en el que todo ha de contemplarse y, desde él, justificarse. «¿A quiénes llamas tú entonces verdaderos filósofos? —Tan sólo a los que gustan de contemplar la verdad» (*Rep.* 476a). Esta contemplación de la realidad en el horizonte de las ideas permite distinguir entre el conocimiento científico y la opinión. La *doxa* es un mundo intermedio entre el ser y el no ser. Nada en ella puede probarse, pero en esta ambigüedad en que consiste la vida humana consiste también su riqueza. «Con lo cual hemos llegado a descubrir, según parece, que esa serie de opiniones de la multitud acerca de lo bello y las demás cosas por el estilo va y viene sin cesar, de un lado a otro, entre el ser y el no ser» (*Rep.* 479c). Todo arranca de esa imprecisión que rodea a la existencia. Las opiniones están, en ella, alimentadas no por la perspectiva ideal en la que se descubren las verdaderas claves del movimiento de lo real, sino por pequeños esquemas organizados por el egoísmo y la ignorancia. Estos esquemas tienen una aparente estructura de verdad: sir-

ven para contrastar las realidades cuestionadas, y los «amantes de la apariencia» se dan por satisfechos con las soluciones que brotan de este contraste interesado y falaz. Así funciona el «imperio de la opinión». Así constituye su tiranía sobre quien no se presta al juego de la inmediatez y provisionalidad.

Como es sabido, una buena parte de la crítica moderna ha insistido en la actitud del filósofo platónico, gozador del ocio y educado para la libertad (*Teet.* 172d) como corresponde al aristócrata que puede vivir por encima de los problemas del pueblo. Se ha llegado, incluso, a descubrir, en la idea del filósofo volcado hacia lo inmutable, el desprecio platónico de la democracia [24]. «Sus almas se hacen pequeñas y retorcidas. Fue su esclavitud la que, ya de jóvenes, les privó de la perfección, de rectitud y de libertad, y esa misma esclavitud les obligó a prácticas desleales, arrojando a tan grandes peligros y temores a sus almas todavía tiernas, que, al no poder soportar lo justo y lo verdadero, se volvieron de pronto hacia la mentira y hacia la injusticia recíproca, con el consiguiente encorvamiento y quebrantamiento de sí» (*Teet.* 173b). Sin embargo, la teoría platónica de las ideas y el conocimiento no contradicen, en absoluto, a un ideal democrático. El contexto total que Platón busca tiene, más bien, un carácter creador y renovador, aunque muchas veces, en sus páginas, el canto a la aristocracia estuviese acompañado por la nostalgia de un paraíso perdido, y aunque, desde la muerte de Sócrates, aquella democracia diminuta, en manos de la frivolidad y la

---

[24] Cf. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, I: *Der Zauber Platons*, Berna, 1957, pág. 261 y *passim*. También el libro de R. H. S. Crossman, *Plato Today*, Londres, 1963. Un planteamiento de «la alternativa platónica» ha sido analizado por Francisco R. Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid, 1975, pág. 408.

demagogia, no dejase de ser un estímulo para su desprecio y su absentismo. Sin embargo, la verdadera idea platónica, de acuerdo con el compromiso político del filósofo, la encontramos en su negativa a aceptar la huida de la realidad (*Rep.* VI 496c-497a). Se trata, pues, de salvar los asuntos particulares y los públicos, porque, efectivamente, sólo en el ámbito de la sociedad cabe el verdadero conocimiento y la verdadera vida (*Rep.* VI 497c).

Los esquemas ideales son la meta final del conocimiento. Conocer es recordar, reconstruir el mundo lejano de lo inmutable; pero este mundo lejano es reflejo de la realidad, de la contradicción y del cambio. Sólo porque vivimos en el mundo tiene sentido aspirar a justificarlo, interpretarlo, amarlo *fuera* de él.

3. *Conocer es hacer*

La felicidad implica una correspondencia entre el individuo y la ciudad, y la infelicidad, una destrucción profunda del vínculo que une a la comunidad y al hombre que es parte de ella. Es sabido que el momento realmente trágico de los personajes de Esquilo o Sófocles no es aquel en que se alcanza el momento supremo de la desesperación, sino aquel en el que se hace silencio sobre la soledad del héroe. Nada más cruel que el aislamiento final del personaje trágico. El destino le ha impulsado a determinados actos —como el caso de Edipo— cuyo significado desconoce. Cuando al fin, por la *anagnórisis*, encuentra el verdadero contexto en el que actuaba, cuando reconoce el lado oculto de la realidad, cuando comprueba la imposibilidad de justificarse, de comunicarse, de hablar con los suyos, entonces es cuando realmente ocurre su aniquilación. La tragedia griega no se expresa en el dolor profundo que hace exclamar sus quejas a Áyax, a Filoctetes, a Antí-

gona, ante el horror de su lucha sin esperanza, sino en el silencio de Edipo, ciego ya, abandonando para siempre Tebas. En este momento de soledad y, en el fondo, de liberación podría empezar a construirse una teoria del comportamiento, una ética.

Porque una verdadera doctrina de la *areté*, de la excelencia humana, apenas si era imaginable en este universo poblado de fuerzas irracionales, de azar, de terribles coincidencias, que dejaban a la libertad encerrada en unos límites angostos donde acababa desapareciendo. La voluntad no bastaba para romper el cerco del destino. La actividad voluntaria requería no sólo un fin, sino, además, unos medios que pudieran dominarse, modificarse si era preciso, y, en definitiva, poseerse. Pero, además, era preciso también tener un esquema en que las partes lo fuesen de un todo, y que estas partes y este todo fuesen capaces de arrancar la afirmación a la voluntad. Las partes, el esquema, el fin, parecía que se escapaban al hombre. La existencia individual quedaba sumergida en un océano de oleajes insospechados, de misteriosos puertos, de constelaciones cambiantes, incapaces de señalar constantemente el norte. Entre estas fuerzas que dominaban la vida humana, no le quedaba a ésta sino el cultivo de la única virtud posible: la resignación. Cuando no existe el horizonte, ni el impulso de la voluntad para alcanzarlo, carece de sentido la vida personal. Sólo queda la puerta que nos abre el destino. La resignación consiste en traspasarla. No hay otra salida. La gran virtud de la tragedia y de parte de la épica consiste en la alabanza a sus héroes, sumisos a voces que no eran totalmente suyas, a aceptar mandatos puestos en su corazón, pero nunca en su inteligencia. Quizás sea Ulises el prototipo de héroe nuevo, que colabora con un destino feliz, o lucha contra el destino aciago. Su excelencia, su virtud, es creadora. Impone a cada

situación el peso de su astucia, el peso de su personalidad, de su absoluta inteligencia, de su voluntad sin compromiso. Y en este personaje se encuentran los elementos básicos para empezar a construir una teoría del comportamiento que arranque al hombre de esa inexorable y feroz rueda del destino.

En Ulises se da una inteligencia independiente que organiza cada situación en su verdadero contexto. Sus astucias no son otra cosa que la técnica adecuada para hacer que ese contexto entre, de hecho, a funcionar para él. Pero además hay una voluntad que se tiende a un objetivo seguro: Ítaca. Voluntad e inteligencia, impulso e interpretación de la realidad: dos componentes fundamentales para comenzar a plantearse el sentido de la existencia.

Pero al lado de estos componentes formales del obrar humano, la ética griega tuvo una historia surgida de las condiciones de posibilidad de su cultura y del tejido de relaciones teóricas y prácticas, hundidas en el ámbito de la comunidad.

El primer documento de esta ética podía ser el canto XXIV (vv. 34-50) de la *Ilíada*, cuando Apolo se indigna ante el ensañamiento de Aquiles con el cadáver de Héctor: «Sois terribles, dioses, en vuestro deseo de destrucción. Héctor os ha hecho sacrificios y ahora le dejáis yacer en tal indignidad... Esto no es humano». Por primera vez surge en la cultura occidental un sentimiento de conmiseración[25]. No hay otro texto parecido en los poemas homéricos. Este sentimiento de solidaridad en el dolor, de generosa queja ante la violencia y la humillación, señala otro elemento decisivo en la doctrina ética, además de la voluntad: la inteligencia y la solidaridad. Estos componentes de la excelencia

[25] Cf. FRANZ DIRLMEIER, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Darmstadt, 1956, pág. 245.

humana no podían darse sin un contenido, no podían perderse en un universo vacío y arbitrario.

Elaborado sobre una materia de extraordinaria pureza, los héroes homéricos ofrecen su peculiar versión de la *areté*. Su esfuerzo por ser los mejores, por arrancar la admiración de quienes los contemplan, hace suponer que sienten sus obras como algo *ideal*, algo modélico. Sin esa sanción social, tal vez, no se habrían dado las hazañas de Aquiles. «Ser siempre el mejor» como afirma el lema de Homero (*Iliada* XI 784) implicaba la presencia de alguien para quien *se era mejor*, alguien que tendría que mirar como imitable la *areté* que estos héroes encarnaban. Esta *areté*, sin embargo, no tenía un contenido muy concreto. Funcionaba aún con los tres componentes anteriormente aludidos: voluntad, inteligencia y solidaridad. La voluntad e inteligencia se ceñían al ámbito de lo personal, la solidaridad abarcaba ya al individuo y a su entorno humano, identificando y asumiendo en la conciencia colectiva los gestos de cada uno de sus componentes. La admiración, o el deseo de imitación añadían a esa solidaridad un componente positivo. Se veía como bueno, como adorno del hombre que actuaba, el cumplimiento y desarrollo de sus hazañas. En una sociedad guerrera era lógico que la solidaridad se tiñese, además, de todos aquellos incentivos que convertían a un guerrero en un *buen* guerrero. El espacio social y las relaciones peculiares que en él se estableciesen definían su *areté*. Pero en el curso de la historia griega el «ser el mejor», encarnado por el *áristos*, va a experimentar importantes transformaciones.

Esta relación que se da entre el modelo heroico y su pueblo es una forma más de *convivencia*. Junto a la primitiva estructura tribal vinculada muchas veces por razones de interés, comienza en Grecia lo que podríamos llamar la *ética de la generosidad*. El tiempo

del modelo heroico, a pesar de la muerte y el dolor, supone una verdadera revolución, levantada por un rechazo de los valores meramente utilitarios. La voluntad de afirmación y lucha, de independencia y libertad, inciden en los primeros contenidos del *áristos*[26]. Con ellos, se empieza a llenar la imagen de aquel que se establece como modelo, aunque su identificación con él sea imposible. Los primeros cánones morales se alzan, pues, sobre la sociedad como totalidad; pero sobre un grupo social dinámico, que actúa y lucha, que tiene que decidir su comportamiento y, en cierto sentido, justificarlo. Esta justificación llevará a la teoría ética un nuevo contenido que funcionará también, como el esquema de la *alêtheia*, en una estructura dual. La justificación, en la época heroica, consiste en la *semejanza* o en la *aproximación* a su modelo. Los hechos humanos quedan, así, en esta tensión vigilante hacia el proyecto vital que el héroe encarna.

Pero no sólo es el modelo superior el que llena todo el sistema de relaciones que constituye el comportamiento ético. *Ethos*, es costumbre, uso, y esto implica la existencia de un dominio social entrelazado por aquello que *se hace*, por las formas usuales de comportamiento. Para ello, tenía que ofrecerse la posibilidad de una existencia libre, de una elección autónoma. Porque, en un principio, la forma originaria de comportamiento debió de ser la sumisión; pero en ella faltaba la autarquía y libertad imprescindibles para dar sentido a la elección de la voluntad. Sin embargo, toda ética implica un cierto acatamiento. Hay una fuerza mítica que, sin llegar a ser diosa en Homero, significa un momento de solidificación, camino de una teoría moral: la *Dike*. Este término apunta, en un principio,

---

[26] Sf. J. P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974, págs. 94 sigs.

al *camino natural de las cosas* (Homero, *Odisea* XI 218; XIX 168, etc.). Se opone a *bía*, a violencia, desgarro de ese camino natural. Al mismo tiempo, lo que *se hace* impone una cierta *obligación*, un compromiso con el grupo social al que se pertenece. Frente a *Themis*, concepto mítico también, apoyado por la autoridad divina y administrado por el *ánax* o señor, *Dike* presenta un rostro humano. En ella aparece un sentido más inmediato que la noción divina de justicia, moldeada sobre cánones religiosos en los que domina la forma primitiva e irracional de la violencia. La *Dike* se construye sobre el complejo entramado del grupo social, de la vida, y, por ello mismo, su acatamiento supone aceptar, no a la ley (*Themis*) divina o divinizada por la autoridad del *rey*, sino establecida por las normas de convivencia usuales en el marco de un grupo social.

La relación entre comportamiento usual y la obligación que tal comportamiento instituye, crean un nivel comunitario que empieza a marcar el giro que Platón dará, en su *República*, a la relación entre teoría y praxis, encarnada en la figura del filósofo-rey. Porque aunque la libertad sea un elemento imprescindible de la *areté*, la ética supone el reconocimiento de que no hay acciones individuales. Toda acción se desplaza de la comunidad, pero va siempre envuelta y matizada por la atmósfera social de la que brota y a la que, en definitiva, revierte. Actuar es actuar *desde* los otros y, hasta cierto punto, *con* los otros. El primer paso dado en esta relación comunitaria fue ya la inserción de un *acto* en un *modelo*; por consiguiente, la proyección de algo individual hacia un cierto ideal que lo asumía, lo colectivizaba y lo sancionaba.

Pero con las transformaciones que sufre la sociedad griega hasta la época de Platón, la *Dike* empieza a modificar y ampliar su contenido. El modelo heroico se va convirtiendo en una estructura más amplia en la

que ya no funciona la admiración que impulsa, sino el respeto que obliga. En este momento la *Dike*, diluida ya en los lazos de la comunidad, comienza a transformarse en justicia. La justicia es, efectivamente, respeto hacia una estructura comunitaria tanto *mejor* cuanto mayor sea la coincidencia que haya entre los miembros que de ella participan. Con esta idea de justicia que recogerá Platón y en la que resuena una hermosa historia de libertad y solidaridad, se levanta su ética. Para alcanzar esta nueva forma de *Dike*, había que situarla primero en una amplia teoría de la *areté* que confluyera hacia ella; pero después había que establecer una metodología basada en dos principios que la inmediata tradición sofístico-socrática había entregado a Platón: el carácter *intelectual* de la *areté*, y la posibilidad de *aprenderla* y *adquirirla*.

Precisamente la sofística al relativizar los valores, no sólo había destruido el *modelo* sacro del héroe imitable, pero nunca alcanzable, sino que había acabado de desmitificar la concepción de una *amistad* (*philía*) forjada sobre el vínculo de consanguinidad, y de una *areté* poseída, en principio, por aquellos a quienes un claro destino había hecho hijos de mortales y dioses. La *areté* es, ya en el siglo v, una *areté* plenamente social. Rueda por el ágora y los gimnasios, por las calles de Atenas, y puede aprenderse de la boca de aquellos profesores de la democracia, de aquellos maestros que enseñaban a desechar los privilegios de una *aristocracia* que, sobre la excelencia y la competitividad, se había convertido en el cómodo refugio del poderoso sin poder, del señor inactivo, sostenido por la magia de su *areté* sin tiempo. Este poder mágico se rompió no sólo con los cambios sociales que experimentaba la vieja sociedad heroica, sino por la presión de un *demos* que hace girar la imagen del poder y de las razones por las que el poder se ejerce. Pero,

además, los sofistas, al insistir en el hecho del aprendizaje de la *areté*, alimentada y creada en la *praxis* cotidiana y en la más radical humanización, situaron, en el centro de la sociedad griega, el principio de la emulación hacia el Bien.

Aquí vuelve a incidir la reflexión platónica: había que *saber* qué era el Bien. Según Platón, los planteamientos sofísticos, al reconocer la relatividad de todos los valores y negar la idea aristocrática expresada por Píndaro, de que era superior la *areté* innata a la adquirida (*Nem.* III 40-42; *Olimp.* II 86-88), podían destruir, en un *demos* inculto, la esperanza de un horizonte moral. La búsqueda de este horizonte no implicaba, para Platón, un principio anacrónico que retrasase otra vez la creatividad moral a los tiempos de la aristocracia guerrera, ni una contradicción con el fenómeno de la sofística, surgida de las necesidades de una sociedad viva y estimulada. El hecho de que Sócrates, en el diálogo con los atenienses, pretendiese encontrar, a través del lenguaje, los principios éticos que yacían en él, era una prueba de la aceptación de las normas del juego democrático, de que la *alêtheia* podía entrar en el *demos* y en su expresión más profunda, en el *logos*. Pero al buscar, más allá del horizonte inmediato de las palabras, una contextura formal que las traspasase, provocaba además, como en el esquema primitivo, una tendencia hacia lo *mejor* (*áriston*), una incesante persecución de lo *todavía no*, y, en consecuencia, convertía también en *areté* intelectual a la esperanza. La búsqueda constructiva en el diálogo es el reconocimiento de que, tal vez, la verdad, la justicia, la belleza no estén sólo en *un individuo*, sino que sean patrimonio escondido de la colectividad, que la mayéutica de Sócrates colaboraba a alumbrar. Una vez que se ha desvelado ese paisaje teórico, cabe ya establecer la estructura dual que sistematiza y concierta la obra de

los individuos con el ideal que se persigue y con el eco social que su comportamiento despierta. Todos los diálogos de Platón en los que se plantea el tema de la *areté* llevan el mismo sello democrático: el reconocimiento pleno de que lo que se dice está abierto a la contradicción y al contraste. No hay nadie, ni siquiera el aristócrata Platón, que tenga un lugar privilegiado desde el que emitir su discurso. Porque todo lenguaje y toda *areté* brotan del mismo plano: la concepción de la justicia —la suprema excelencia— como afirmación de la igualdad.

La justicia, o sea, la transformación de la *Dike* en la democracia ateniense, es la forma pura del comportamiento ético. El que hubiese alcanzado esta primacía se debe, fundamentalmente, a que es la organizadora de las tensiones del individuo en una masa social. Porque, en el fondo, toda ética expresa, de algún modo, la lucha entre los impulsos humanos, entre el egoísmo del individuo y el espacio ideal que refleja, configura y acopla los intereses de la *polis*, de la expresión jurídica de la colectividad. El carácter social de esta ética, que la justicia, como *areté* suprema, ejemplifica, se muestra también en el hecho de que la *areté* es la subjetivización del *nomos*, de la ley objetiva. El *nomos* significa la expresión colectiva de un instinto de defensa ante la arbitrariedad del tirano; el nivel ideal de coincidencia en el que hacer confluir las conciencias individuales dentro de un amplio consenso *político*. Pero la voluntad de esta coincidencia no podía darse si previamente, con la educación en esa *areté que ya puede aprenderse*, no se había establecido una comunidad interior, un *promotor del asentimiento*, que, desde el individuo, tendiese a la aceptación de *lo de todos*. Este motor fue la *areté*. Con ella nace, además, un nuevo elemento: el *reconocimiento*. La justicia implica que hay alguien que, de algún modo, real o idealmente,

contempla los actos individuales y los puede gratificar, aunque sólo sea con su aprobación. Pero el reconocimiento social supone un extraordinario grado de coherencia. Platón describe, en la *República* (VI 493a sigs.) y en el *Teeteto* (172a sigs.), el desapego de la sociedad por sus mejores hombres, cuando éstos no expresan los valores dominantes en ella. Parece, pues, que el *reconocimiento* está supeditado a un esquema dominador de la masa sobre una supuesta élite. Sin embargo, el carácter elitista que aparece en estas páginas de Platón, encierra un sentido dinámico y dialéctico del obrar humano. Indudablemente hay un desfase entre el cuerpo de la sociedad y una minoría, que puede interpretarse desde dos distintas perspectivas. O bien el cuerpo social representa las ideas progresistas de su tiempo y la élite es la vieja minoría aferrada a sus privilegios, o bien es la conciencia crítica del filósofo la que marca la ruta que el cuerpo social, trabajado por la demagogia, es incapaz de comprender y de seguir.

La época en que vive Platón no permite trazar inequívocamente la línea de demarcación. La democracia había entrado en un período de grandes contradicciones; sin embargo, conservaba las bases de aquella creatividad y libertad de su período de esplendor. Prueba de ello es que en el año 403, en que es derrocado el gobierno de los Treinta Tiranos, vuelve la democracia con los elementos que parecía que eran ya consustanciales a ella: defensa de la moderación, condena de la violencia o exceso, apoyo a la igualdad, reglamentación del poder. La vuelta de Trasíbulo y sus amigos demócratas significa una vuelta a la normalidad democrática; pero la condena y muerte de Sócrates en el año 399 significarán una crisis insuperable en el ánimo de Platón. La cuestión socrática queda así incrustada en la historia como uno de sus más asombrosos enigmas. ¿Cómo es posible que la democracia condenase a aquel

hijo del *demos*? ¿A qué grado de confusión había llegado Atenas para que el objeto de las burlas del conservador Aristófanes fuese condenado a muerte por un tribunal democrático? ¿Es que Sócrates había llegado a ser el ideólogo de los tiranos atenienses del año 404? Sin duda que el planteamiento platónico fue aún más simple: «Así fue el fin de nuestro amigo, de un varón que, como podríamos afirmar, fue el mejor, a más de ser el más sensato y justo de los hombres de su tiempo» (*Fedón* 118a). Por consiguiente, aquella democracia que no sólo era incapaz de comprender y asimilar a Sócrates, sino que lo condenaba a morir, era el régimen más insensato e injusto.

Hay que inventar y establecer nuevos valores. La vida humana no tiene sentido si no es capaz de crear un sistema político, en donde el crimen que ejemplifica la muerte de Sócrates sea imposible. Toda la *areté* personal, todo el esfuerzo por entender a los hombres y por enseñarles, a su vez, a entender el mundo y entenderse ellos mismos queda inutilizado por el inmenso rechazo social que se encarna en la historia de Sócrates. Si el reconocimiento era una forma democrática de integrar la *areté* personal en la vida colectiva, Sócrates encarna el rechazo más radical de la cultura griega hacia uno de sus grandes. Pero este rechazo llevaba a Platón a formularse el problema ético, en el único contexto del que jamás debía desprenderse. La virtud individual no representa nada, si no se asimila al cuerpo social. Por ello, Platón pensó que la suprema *areté* era, una vez más, la *justicia*, y que había que luchar no tanto para crear la *areté* en el individuo, sino una *polis* justa en la que crecieran los hombres respirando el *mismo* clima de libertad y de equilibrio. Si esta ciudad podía establecerse, la *areté* particular brotaría en ella con la misma espontaneidad con que se desarrolla y crece la naturaleza.

4. *El deseo de las Ideas*

La tendencia a una ciudad mejor y que, a su vez, mejorase a los hombres que en ella viven quedó como una de las grandes utopías de la historia. Pero el carácter utópico del sueño platónico no es más que el alejamiento continuo que, en la historia, ha sufrido el imperio de la justicia. Cada vez más lejos y cada vez más necesaria la restructuración de la Ciudad, los muros de esa Ítaca asediada por irreflexivos pretendientes es un claro ejemplo de la lucha por esa reestructuración. Para ello, sin embargo, existen varios proyectos nada utópicos; uno de ellos, el de Platón. No es la letra de la *República* o las *Leyes* lo que cuenta, sino el subsuelo teórico que las sostiene. Se trata de establecer un objetivo: la idea de solidaridad humana, de justicia que aparezca como un insuperable bien. Se trata de ser consecuentes con ese ideal, de modo que «ni los trabajos ni los temores, ni ninguna otra alteración de su vida podrían ser motivo para que desertasen de este principio...» (*Rep.* 502d). Pero, además, es preciso llevar a cabo una educación nueva en todos los niveles de la sociedad. Sólo si un hombre ha sido educado con unos principios de solidaridad y sociabilidad, puede luego acoplarse a una ciudad en la que no haya otro bien superior que el equilibrio y justicia de todos los ciudadanos.

Todo esto requiere, como se indicó, una renovación total de todos los valores. Una democracia que elimina al «hombre más sensato y justo de su tiempo» quiere decir que levanta sus opiniones y decisiones sobre estructuras corrompidas. El problema consiste, sin embargo, en que, a esa sociedad cuya praxis es manifestación de su corrupción, no le queda la posibilidad de embellecerse con una ideología, utilizada para llevar a

cabo la gran coartada teórica de su justificación. Toda sociedad intenta justificar sus actos. Esto parece ser una idea central de la ética social, e incluso la figura del inmoralista, encarnada por Trasímaco en el libro primero de la *República* y por Calicles en el *Gorgias*, busca, a pesar del aparente cinismo, una cierta justificación de sus opiniones. Lo que ocurre es que, tanto Calicles como Trasímaco, no pretenden embellecer sus tesis, sino que, al sumergirlas en la misma primacía de la fuerza, están negando la posibilidad de una teoría que la proclame. Sus análisis consisten en señalar, una vez más, a la experiencia y descubrir, en ella, la fuerza arrolladora de la naturaleza para la que vivir es dominar. Frente a esto, el empeño de Sócrates quedaría siempre como la defensa a ultranza de la razón y la cultura. Esta defensa no podría realizarse sin imprimir al conocimiento el giro que la doctrina platónica del amor ofrece, tal como se nos expone en el *Lisis*, *Banquete* y *Fedro*. *Philía* y *Eros* son los dos términos que marca la distinta intensidad de ese impulso que nos lleva a desear, por ejemplo, una identificación con la belleza. Pero este hijo de la Necesidad (*Penía*) y de la Riqueza (*Poros*) es, por consiguiente, una naturaleza intermedia, descrita también en el mito del *Fedro* (255a sigs.) como resultado de una conjunción de dos formas de tendencia, simbolizadas por los caballos alados. Esta ambigüedad le lleva, sin embargo, a una inestabilidad incesante que le obliga no sólo a seguir ese impulso, sino a cambiar de objeto hacia el que tender. Al final de esta larga peregrinación se alcanza la belleza y la verdad en sí, por las que valieron las fatigas soportadas (*Banquete* 210c. sigs.).

La teoría platónica del amor sirvió para descubrir y analizar el dinamismo interior que arrastra al ser humano. Pero este dinamismo no tiene sentido, si no se proyecta hacia un ideal concreto y si no va moti-

vado por el deseo de conocer. Amar para entender. En la esencia misma del impulso amoroso se sitúa la tendencia hacia la superación. Todo hombre ama. Todo hombre se mueve por un proyecto que entiende como propio y que busca alcanzar e identificar. Pero por un nuevo planteamiento dual de la existencia, el Eros es arrancado y movido por la contemplación. Hay que mirar, aprender a mirar la belleza, la verdad, la justicia, algo que, al parecer, está fuera del deseo. El amor no es la proyección de estas ideas, sino la tendencia a alcanzarlas y poseerlas, movido por su intuición y conocimiento. El hombre tiene, sin embargo, que elegir estos modelos para amar. La educación juega aquí, de nuevo, un papel decisivo. En una sociedad sin modelos importantes, sumida en un miserable afán de lucro, mentalizada su juventud con pequeños móviles utilitarios, corrompida la inteligencia por las bajas propuestas de los que luchan para perpetuar la esclavitud, el amor era la fuente que podía lanzar al hombre hacia otro lado de la realidad. Había, pues, que aprender a mirar, a desatar el poder del amor hacia aquello que sirviese para saturar el conocimiento de la verdad, pero, al mismo tiempo, para extenderse y repartirse por los demás. ¿Dónde están, sin embargo, esos modelos deseables? ¿De quién proceden? ¿Quién los ofrece? Porque, aunque la pasión por las ideas lleve a Platón a hipostasiarlas, a imaginar un mundo superior, donde vivan los seres en sí, donde existan, sin negación ni limitación, los prototipos de la realidad, es evidente que sólo de la realidad brotan y en la misma realidad anidan. Tal vez la belleza, como afirma Hipias, sea «una muchacha bella» (*Hipias Mayor* 287e) y la justicia sólo sea la suma de todas las obras justas en las que pueda comprometerse el hombre; pero todo ello depende de la teoría, de si sabemos mirar esos objetos de los que predicamos esa superior cualidad. Las formas ideales

que podemos amar son formas históricas, aparecen en el entramado de una existencia siempre penetrada por el signo del tiempo. Las entresacamos del lenguaje, que nos da «visiones» de las cosas, del arte que crea otro universo, de la biografía de los hombres. Pero ello necesita, tanto en los modelos que se constituyen como en los hombres que los ven, una predisposición, una teoría de posibles elecciones, una predilección. Parece, pues, como si estas Ideas, estos proyectos que suponemos fuera estuviesen ya en nosotros, fuesen producto de ese Eros que es capaz de impulsar y, al mismo tiempo, crear, en el firme camino del deseo, las mismas formas que persigue.

Hay dos mundos dentro del mundo de los hombres: el que vive el cuerpo, el mundo de la necesidad biológica, el mundo que transforma todo en subsistencia, en permanencia, lo más firme posible, dentro de la naturaleza, y el que vive la mente, el mundo de la libertad intelectual, el mundo que levanta, sobre la simple presencia de las cosas y los hombres, una luminosa y complicada constelación de deseos y sueños, de interpretaciones y sistemas conceptuales. Toda la realidad material que tocamos y que no es naturaleza ha surgido, sin embargo, como producto de ese mundo ideal que sólo existe en el lenguaje y en esa materia conformada como escultura o como vasija. Y es posible también que las Ideas platónicas encuentren su asiento en el entramado de la mente, del lenguaje y de los deseos. Lo importante es configurarlas como estímulos intelectuales, en los que sólo se descargue aquello que tira del hombre hacia lo alto. Enemigo de la naturaleza como campo de la necesidad y la muerte, el mundo ideal marca en el hombre la señal de la libertad y la vida. «En realidad, Simmias, replicó Sócrates, los que filosofan, en el recto sentido de la palabra, se ejercitan en morir y son los hombres a los que resulta menos

temeroso el estar muertos» (*Fedón* 67d-e). Por eso, la filosofía es una preparación para la muerte. El mundo ideal que fragua la historia no desaparece nunca. Desaparece la individualidad, desaparece la gravitación de un cuerpo sobre la tierra; pero, igual que permanece la ley que lo sostiene, también permanece la fórmula que lo expresa. La teoría, la contemplación proyectada por unos ojos, se convierte así en algo más allá de esos ojos. Se convierte en lenguaje, en comunicación; pero incluso trasciende el lenguaje mismo para, desde el otro lado de las palabras, señalar a la mente los ritmos de la investigación, del progreso y de la búsqueda continua. Aquí debe aparecer otra vez el amor, el estallido de la materia, clausurada sólo en la precisa red de sus instintos. Esta explosión, que domina al hombre y lo moviliza, encierra así, en las líneas que marcan su despliegue, una nueva figura, un inesperado contexto de posibilidad: otro hombre, otro mundo, más allá de la frontera de la piel y de la armadura de los huesos. El alimento que nutre el amor son las ideas; pero la dialéctica que permite sus infinitos derroteros procede de la «asimilación de esos sueños», que, realizados y encarnados en los vericuetos del deseo, dan a éste validez, contenido y esperanza. El amar, sostenido sólo en el arco de la voluntad, es tan estéril como la flecha disparada al aire, tensa continuamente, y sin destino. Hay que tropezar, que chocar contra metas imprevistas, o contra blancos propuestos.

La vida humana no puede, sin embargo, confundir sus horizontes, no puede establecer para el amor el objeto de la naturaleza, que tiene ya su norma y su camino, y sólo puede desarrollarse plenamente en el marco limitado a sus leyes inmanentes, volcadas siempre sobre el peso de su propia y lenta estructura. La naturaleza no tiene imaginación ni proyecto. Su código está sometido al límite preciso en el que acaba su lectura. No

hay más que su presencia y la implacable y continua ley que traza la frontera que jamás podría traspasar sin destruirse. Pero el amor, el *eros* platónico, irrumpe en esta perfecta armadura. Compone y descompone sus gestos, alarga y ensancha sus fronteras. En estos momentos la naturaleza pierde su compostura, su seguridad; pero se libra de sí misma. Y esta liberación es el hombre. Con él, la naturaleza ha dejado, realmente, de serlo, ha olvidado el terreno sobre el que únicamente podía crecer; incluso ha olvidado sus leyes. Ya no es quietud ni acompasado ritmo de la ley, ni escueta y simple insinuación del instinto, moviendo la materia en el ámbito, también, de la materia y adaptando su paso a un camino que no lleva a ninguna parte y que sólo existe por el paso mismo, como un cuerpo que, herido por el sol, no prestase sombra.

Amor. ¿Una palabra? ¿Será algo más que el cuerpo, si éste es sólo naturaleza viva, limitada a su espacio? La teoría del amor, en el *Banquete* y en el *Fedro,* dio la primera clave, en el mundo antiguo, para saber lo que es el hombre. Las hazañas de los dioses homéricos, los sueños de Hesíodo, la infinita tristeza de la soledad en Sófocles o en Eurípides, la narración que cuenta la historia de unos hombres que realmente habían de vivir en las páginas de Tucídides, o incluso aquel ojo que realmente vio al mundo y que iluminó el misterio de los animales, del lenguaje, y que persiguió una ciencia que no había de encontrar nunca, porque su objeto era su propia persecución —la ciencia de Aristóteles—, todos ellos quedaron interpretados, sabidos, porque el Eros señaló el lugar exacto de su obra, la ubicación precisa, en donde la naturaleza se había perdido y en donde, milagrosamente, se había encontrado en ese prodigioso, mal leído, mal querido, pero feliz e inevitable tópico de la cultura. Obra del amor, la cultura había de conservar su rostro equívoco, entre la miseria

y el esplendor —*Poros* y *Penía*—, entre la superación y el abandono, crecida con la potencia creadora de una voluntad que tiene que sostenerse encontrando su meta y que ha de constituirse con ella en una nueva forma, en un mundo al lado del mundo. Obra del amor, de la inseguridad, tenía que luchar contra la ley de la naturaleza que imprime su ritmo contundente y fijo, y contra el hombre que pretende convertir a la historia en cronología y a la libertad en necesidad. Sólo el impulso incesante de saltar lo que la naturaleza establece, puede permitir al hombre continuar el camino. Pero necesita, para ello, dominar las instituciones que, salidas de la cultura. o sea del Amor, se van convirtiendo en piedra cuando, precisamente, el Amor las abandona, cuando los hombres que podrían reinventarlas acaban sucumbiendo a los esclavos del pragmatismo, a los poderosos enfermos del lucro, del miedo a la soledad del cuerpo, pero que, sin embargo, dominan los senderos que, en otro tiempo, abrió el Amor. Platón representa la clave de la historia, sobre todo en esos tiempos en que la historia, la posibilidad de configurar el mundo, se acaba.

5. *El mito en el lenguaje*

Como si fuera un discurso dentro del discurso, aparecen, en los diálogos, esas narraciones independientes, los mitos, que nos conducen a un nivel de significación distinto de aquél sobre el que el diálogo se desplaza. Ambas formas de discurso tienen su sentido por la función del lenguaje en que se expresan. Detrás de las palabras que narran el mito hay una doble significación. Por un lado, la significación concreta del lenguaje, el material de que las sucesivas proposiciones de la narración están hechas. El *mito de Er*, por ejemplo (*Rep.* X 614a-621d), habla de premios, de muertos,

de justos e injustos, de peregrinaciones, de esferas celestes, de tiranías. Las mismas palabras, el mismo lenguaje, que está dando en el libro X de la *República* sus últimos consejos sobre la «ciudad que intentábamos fundar» (*Rep.* 595a), se sumerge, de pronto, en el río de la Indiferencia, cuya agua no puede ser contenida en ningún recipiente» (*Rep.* 621a). En este momento el diálogo se remansa en el mito y el lenguaje adquiere, de pronto, un nuevo nivel de alusividad. Sabemos que lo que en ese hueco mítico se narra no es verdad. Es un sistema gratuito de imágenes, de relaciones que no existen más que en el lenguaje. Sin embargo, esa existencia absoluta, a la que no se corresponderá realidad alguna, sólo tiene sentido por el paralelismo de su significación. El mito tiene que descargar sus alusiones en otro sistema conceptual que reduce su información hasta alcanzar el nivel del *logos*. El hombre se ve entonces coherentemente reflejado en esta simbología que se le dirige y en la que reconoce los esquemas de su comportamiento o el paisaje ante el que se desatan sus deseos. En el fondo, la narración mítica quiere decirnos cómo somos, qué esperamos bajo el manto de aquello que se nos presenta como lo que imaginamos.

La imaginación, sin embargo, no tiene, fundamentalmente, el compromiso de explicar, sino de sugerir. Por eso, los mitos platónicos no se discuten en momentos sucesivos del diálogo. Incluso el mito de la caverna, algunas de cuyas claves se intentan mostrar bajo un código epistemológico, queda, sin duda, situado por debajo de su enorme poder de alusividad. Podría ocurrir que Platón, en ese mito, sólo quisiera decirnos lo que, después, comenta; pero, de todas formas, sus posibles referencias están ahí, esperando otros niveles de significación y otros códigos. Porque el lenguaje del mito es como cualquier otro lenguaje: «una vez que

han sido escritos, los discursos circulan todos por todas partes, e igualmente entre los entendidos que entre aquellos a los que nada interesa y no saben a quiénes tienen que dirigirse y a quiénes no» (*Fedro* 275). Al concluir el mito de Theuth, en el *Fedro*, Platón ya no lo intenta explicar, sino que, precisamente, abre el verdadero horizonte del lenguaje a los intereses, educación, mentalidad de todos aquellos posibles lectores con los que se va a comunicar. Al situar todo lenguaje y, con él, el mito ante la conciencia individual, en ese mismo momento, se convierten en historia, se diluyen en el tiempo que varía y enriquece cada mensaje, porque «los decires escritos son algo más que un medio para recordar aquellos sobre lo que versa lo escrito. Lo terrible, en cierto modo, de la escritura, Fedro, es el verdadero parecido que tiene con la pintura; en efecto, las producciones de ésta se presentan como seres vivos; pero si se les pregunta algo, mantienen el más solemne silencio. Y lo mismo ocurre con los escritos: podrías pensar que hablan como si pensaran; pero si los interrogas sobre algo de lo que dicen con la intención de aprender, dan a entender una sola cosa y siempre la misma» (*Fedro* 275d).

Quizás estos pasajes del Fedro, hasta el final del diálogo, sean los textos más interesantes de toda la antigüedad griega en relación con el múltiple sentido de la creación literaria. Como la pintura, la obra escrita nos presenta la silenciosa faz de sus signos. Pero los signos pueden venir acompañados de ciencia (*Fedro* 276a). Esta ciencia consiste en la ayuda que puede prestarse al discurso para que no esté mudo y deje de comunicar «una sola cosa y siempre la misma». ¿De dónde, sin embargo, puede venir ese código que supere la soledad de la letra? ¿Cuál es ese monótono y exclusivo mensaje que los signos ofrecen? «Era una tradición, querido, del santuario de Zeus en Dodona, que

de una encina salieron las primeras revelaciones proféticas. En efecto, a los hombres de aquellos tiempos, que no eran sabios como vosotros, los jóvenes, les bastaba, debido a su ingenuidad, con oír a una encina o a una roca, a condición de que dijeran la verdad. Para ti, en cambio, probablemente establecen una diferencia quién es el que dice y de qué país, porque no examinas únicamente si es así o de otra manera» (*Fedro* 275b). Suponemos que era griego la lengua que usaban las encinas en Dodona; pero, al ser «revelaciones proféticas», irían envueltas en una simbología tan complicada, al menos, como la del más complicado mito. Su contenido debía de ser claro para «los hombres de aquellos tiempos que no eran sabios». Su claridad consistía en que todo está dicho en lo dicho. No quedaba posibilidad alguna de interpretación. Lo que se decía era lo que era, y el mensaje saturaba plenamente los elementos que lo constituían. Frente a estas «revelaciones proféticas», no cabía otra alternativa que «creerlas». Todo lo que en ellas se trasmitía era la verdad. O sea, el universo de las cosas mencionadas era lo mismo que las palabras que lo decían. La forma mágica de identificación entre palabra y cosa se aparecía también en estas primeras informaciones. Sólo cuando entre la palabra y la cosa se interfiere la imposibilidad de identificación, comienza la escritura a rodar y, por consiguiente, a perderse.

El lenguaje que dice el mito no puede ser lo mismo que lo que el mito dice. El mito del *Gorgias* (522d), por ejemplo, dice, en lenguaje, que, «durante el reinado de Cronos, y todavía en los primeros tiempos del gobierno de Zeus, los hombres eran juzgados en vida...» y que dentro de este reinado de Cronos, ocurren a las almas las cosas más extraordinarias en relación con su futuro. El lenguaje del mito no puede identificarse con lo dicho. Ni existe Cronos, ni su reinado, ni Radamente

ni Éaco, ni los guardianes de las Islas de los Bienaventurados, ni las almas que buscan justicia. Pero en el momento en que este lenguaje se divorcia de lo dicho, es cuando realmente empieza a ser lenguaje: a necesitar un horizonte de significados en el que proyectarse para evitar la orfandad de la palabra sin amparo. La esencia de todo lenguaje consiste, pues, en tener que reclamar a la historia la plenitud de su presente perdido. Las proposiciones que se ajustan a un sentido vivieron sólo el presente instantáneo en el que se fijaron por la escritura. Lo demás es silencio y esperanza. Silencio, por la vaciedad de un mensaje que sólo lo será cuando unos ojos se posen sobre los signos que lo sostienen. Esperanza, porque cada uno de estos signos, aunque engendrados en un presente, comienzan verdaderamente a ser, en un futuro, una sucesión de resonancias múltiples, para una inmensa matriz, capaz de múltiples sentidos.

El lenguaje, suelto ya de la pesada carga de sus símbolos, tiene que buscar otro tipo de justificación. Pero no se trata sólo de descubrir el campo semántico desde el que se origina y dibujar, en él, las líneas precisas que limitan sus términos. Más bien, el proceso es inverso. Hay que tomar ese lenguaje, que nos dice lo que no es —no existen Er, ni Cronos, ni los caballos alados—, y empujarlo hacia «quién es el que lo dice». Platón ofrece, pues, una peculiar pauta hermenéutica. Cuando las palabras «ruedan solas», cuando al preguntarles «mantienen el más absoluto silencio», no queda más salida que buscar a aquel a quien pertenecieron. El mensaje, individualizado ya en su autor, queda posibilitado para llenar los huecos que la negación del mito ha producido. La personalidad del *quién* que habla puede suplir el silencio de las significaciones desechadas. No basta, sin embargo, con la simple presencia de ese quién. Interesa preguntar, como dice Platón (*Fedro*

274), «de qué país es». El lenguaje no sólo está abierto al futuro, al tiempo vivo que lo acogerá, sino también al pasado, a la historia de la que arranca, al tiempo, muerto ya, desde el que llega hasta cada presente en que el futuro se constituye. «Vosotros sois sabios», dice Platón, no creéis en la maciza sabiduría sin historia que cierra su mensaje en el angosto territorio de la palabra. Nuestra sabiduría consiste en que hemos construido el entender, o sea, el hallazgo del sentido, a través de la misma ambigüedad de la lengua y a través del fecundo instrumento de la duda. Todo lo que está dicho está, sin embargo, por decir. No hay otra seguridad que la que se levante sobre un «discurso acompañado de ciencia» (*Fedón* 276), o sea, acompañado del código que ayude a descifrarlo. La compañía de un *saber* aclarador del lenguaje conduce a un segundo sistema que, después, habrá de llamarse «científico» y que da razón del primero. Las palabras se justifican, así, por la coherencia del universo de significaciones a las que, en el fondo, se refieren. Este país de la ciencia constituye, pues, otro lenguaje en el que el primero se apoya.

La maciza estructura del mito fue también un intento prematuramente científico de justificación; pero este intento no se apoyaba sólo en el simple hecho de *identificación* de palabra y cosa, que parece ser, según es tópico ya afirmarlo, la característica del lenguaje primitivo, sino en el poder de una serie de concepciones, surgidas de vínculos más o menos religiosos, en las que el hombre había crecido. Además, esta identificación mágica tenía una justificación más amplia, que el elemental esquema de motivaciones que lingüistas y antropólogos atribuyen a la estructura del «pensamiento salvaje». No es una hipótesis muy arriesgada la de suponer que, cuando empieza a funcionar, ideológicamente, todo el conglomerado de mensajes que deno-

minamos mundo mítico, los hombres no hablaban. Se comunicaban, tal vez, deseos o transmitían informaciones concretas; pero hablar, sólo hablan el rey o aquellos miembros del grupo social que tenían funciones más o menos religiosas. Los mensajes de estas dos formas de poder eran mensajes «dogmáticos», implicaban una automática sumisión, que, en principio, brotó de la violencia del señor, o de la ideologización de unos mitos que, en cierto sentido, expresaban su dominio. Una especie de reflejo condicionado fue creándose en aquel pueblo que siempre oyó el lenguaje en boca del poder y que, inconscientemente, lo asoció con su inevitable cumplimiento. Por eso, es posible que el pensamiento mágico identifique palabra y cosa. La palabra no ofrecía otra posibilidad que aquello que, como cosa, quería decir quien hablaba. Y hablar fue, efectivamente, un privilegio. Ésta es la razón por la que la democracia del siglo v estableció, como uno de sus grandes logros, aquel momento en que se configura un nuevo espacio ciudadano por el simple hecho de «levantar la mano, ponerse en el centro y hablar». La *isegoría*, el derecho a la palabra, lo que, andando los siglos, habría de llamarse libertad de expresión, quedaría, para siempre, indisolublemente unido a la democracia.

Estas dos formas de identificación, la científica y la mágica, no agotan, sin embargo, la múltiple alusividad del lenguaje, ni cierran todas las fronteras del *país* a que Platón se refiere. Los mitos, como la literatura en general, tienen el poder de abrir el campo de la significatividad, de ampliar la sensibilidad humana haciendo recalar en la palabra un insospechado dominio de experiencias no tenidas, de alusiones no comprobadas, que, desde el mar de la vida y de la historia, llegan al lector por los sutiles canales de los signos. La edad científica que Platón menciona ha de hacerse cargo de

este polifacetismo de la lengua. Precisamente, las palabras no están solas. Desprendidas ya del quién que las escribe y del país que mentalizó a ese quién, buscan continuamente a *quiénes*, a *quién* dirigirse para reforzar así, al entenderlas y, por consiguiente, al prestarles apoyo, su aparente debilidad.

Es posible que todos los diálogos de Platón constituyan un gran mito. Desde los presupuestos de una filosofía excesivamente preocupada por el análisis del lenguaje, muchas de las preguntas socráticas serían pseudoproblemas. Efectivamente, no podríamos verificar parte de los enunciados platónicos. Sin embargo, esto no invalidaría el riguroso carácter filosófico de los diálogos. El tratamiento dialéctico de ese enorme campo de experiencia que es la lengua bastaría para dar valor a su empeño. En la filosofía platónica aparecen los mitos como traídos de unos dominios muy distintos de los planteamientos críticos de la lengua que Platón maneja, no sólo por sus alusiones improbables, sino también por el revestimiento metafórico que los adorna.

Una característica importante del discurso mítico es su capacidad de proyectarnos, como totalidad, a un horizonte que no busca su respuesta en el lenguaje mismo, aunque pueda explicarse con palabras. Porque su explicación, como se ha dicho, no las agota. La semántica que pretende clarificar los sintagmas de la lengua, ofreciendo, científicamente, los límites del sentido y precisando qué *usos* concretos son aquellos que están en juego en un determinado mensaje, queda difuminada en el mito. El lenguaje del mito es metafórico. Metáfora quiere, en principio, decir que las relaciones sintagmáticas de los términos que en ella funcionan están organizados desde paradigmas imprevistos.

El paradigma, en el lenguaje, está constituido por todos los términos ausentes que, sin embargo, configuran el significado de los presentes. Pero, en la metáfora, los paradigmas ausentes no rondan el campo semántico mentado. La constelación de términos que organizan el lenguaje del mito, actúa, originalmente, sobre dos distintas semánticas: la de sus paradigmas lingüísticos que dan sentido a los significados, y la del impreciso paradigma de las cosas mencionadas que no se delimita término a término, sino a través de un complicado salto a otro dominio, una *metábasis eis allo génos*. Por eso, la metáfora es el mito del lenguaje; el salto impuesto que nos lleva, desde un grupo de significantes, hacia aquellos significados que sólo indirectamente le pertenecen.

Platón, sin embargo, que hizo acudir tantas veces a sus páginas las narraciones míticas, dejó también un curioso testimonio de indiferencia ante ellos: «Yo, Fedro, considero que tales interpretaciones tienen, por lo demás, su encanto, pero requieren, en el que se dedica a ellas, demasiado ingenio y trabajo, y no conceden, en absoluto, la felicidad, aunque no sea por otra cosa que por el hecho de que uno se verá forzado a rectificar (el significado de estas figuras míticas), y si, no creyendo en ellas, intenta reducirlas, a todas, a términos verosímiles, sirviéndose de cierta sabiduría grosera, necesitará mucho tiempo» (*Fedro* 229b-c). Cabe, pues, el intento de reducir el mito a «términos verosímiles»: a juntar en un mismo plano todos los significados que la misma estructura del mito dispersa.

En este punto cabría hacerse la siguiente pregunta: ¿para qué son los mitos de Platón? ¿Qué teoría del conocimiento encierran? Porque, aunque sea muy «trabajoso» el trazar el discurso paralelo de su verosimilitud, como el mismo Platón afirma, algo tiene que justificar su presencia en las páginas de los diálogos.

Por supuesto, los mitos recogen un maravilloso estadio de la religión griega, en donde se manifiesta su lenguaje sin clase sacerdotal que lo administre. La religión fue una religión sin dogmas, sin apenas dejar en ella el privilegio de un lugar preeminente desde el que se interpretasen los mensajes sagrados. El famoso fragmento de Heráclito: «El señor cuyo es el oráculo en Delfos ni revela ni encubre, sino que da señas» (frag. 93), constituye un ejemplo evidente de esta religión de la libertad. Incluso los oráculos dejaban el sentido de lo que decían al arbitrio de la voluntad del hombre que lo escuchaba. Por eso, los dioses de Homero «son hermosos a la vista». Los ojos que los contemplan los acomodan a sus propios sueños, a su propia vida.

Los mitos flotan sin amarras en el mar del lenguaje platónico. No hay nadie que pueda monopolizar su interpretación ni, en consecuencia, nadie que pueda obligar a un acto de sumisión, frente a unos administradores de la supuesta verdad que encierren. Los mitos no tienen verdad, ni la pretenden. Son bloques de ideología que ningún griego se atrevió a utilizar exclusivamente. Por eso, su verdad consistió en su maravillosa expresión de libertad. Una ideología suelta, sin que pudiera imponerse por la fuerza, no era más que un estimulo para la inteligencia, una fuente de sugerencias que presagiaba aquellas palabras de Kant en el prólogo a la primera edición de su *Crítica de la Razón Pura*: «La mente humana tiene un destino singular; en un género de conocimientos, es asediada por cuestiones que no sabe evitar, porque le son impuestas por su misma naturaleza, pero a las que tampoco puede responder, porque sobrepasan totalmente el poder de esa mente». Estas cuestiones inevitables: destino, muerte, felicidad, justicia, amor se entretejen en la materia de los mitos. No hay ciencia que pueda levantar todavía, ante ellas, la ceñida lectura de una semántica

que, como la vida, es inagotable. Los «jardines de letras» dice Platón, hay que plantarlos para «la edad del olvido» (*Fedro* 276d), para cuando haya que atesorar «medios de recordar». Los mitos traen, pues, a la memoria los eternos problemas de los hombres, las eternas preguntas abiertas que, aunque sin respuesta, dan sentido y contenido a la existencia.

El planteamiento epistemológico de estos mitos, no lleva, pues, a solucionar problemas del conocimiento, ni, con ellos, se nos trasmiten respuestas verificables. El poder de estas narraciones radica en no clausurar, en el sistema de respuestas inmediatas que el egoísmo de la naturaleza nos impone, toda la capacidad creadora de la mente. Detrás de un mito no hay nunca una respuesta, sino el impreciso universo del azar que la necesidad podrá domeñar. En esta nebulosa inicial es donde, muchas veces, reside el pensamiento más original y revolucionario.

No importa, pues, si Platón utilizó los mitos con intención de propagar, entre restos de viejas leyendas órficas, las estructuras del poder aristocrático que, a veces, encerraban. En este caso, no interesa su consejo hermenéutico de *quién* nos lo cuenta. Más importante es, tal vez, de «qué país» nos llegan. El país en el que crecen son los diálogos: el monumento colectivo en que una cultura dejó constancia, en casi doscientos personajes[27], de los problemas ante los que se debatía y de las soluciones por las que luchaba. Quizás fueron los mitos los coros de este teatro; la voz que, de cuando en cuando, recordaba algunos de sus ecos perdidos[28].

---

[27] El recuento de los personajes que, directamente, dialogan con Sócrates se aproxima al centenar.

[28] Los mitos de Platón se agrupan, principalmente, en torno a varios temas:

No es extraño que, sobre los esquemas mitológicos, surgiese buena parte de la escultura griega. Como los mitos, era también una escultura de la libertad. Los ojos humanos vieron a dioses humanos, y la máxima belleza consistió en aproximarlos lo más posible al hombre idealizado, al *canon*. El realismo de Fidias o Praxíteles era el realismo de la armonía, en donde no pesaban sino el equilibrio y la medida de la naturaleza. Ningún terror, ningún prejuicio pudo alterar esos rostros y esas figuras que, surgidas, principalmente, en la época de la democracia, expresaron en estas supremas formas humanas los ideales del *demos*. Los ideales de una igualdad hacia la aristocracia, hacia lo mejor, que era, etimológicamente, lo que *áristos* significaba. El canon de belleza física expresaba, de algún modo, el modelo al que tendía también la mente. En este punto incide toda la teoría de la *Paideía*, de la formación intelectual que constituye otro de los puntos capitales de la antropología de Platón.

---

a) *Mitos escatológicos*

Origen del alma: *Fedón* 95c ss.; *Timeo* 40b ss., y 90a ss. *Caída, infierno, metempsicosis:* los caballos alados, *Fedro* 246, el infierno de *Gorgias* 522a ss.; el mito de Er, *Rep.* X 614a; metempsicosis, *Fedro* 248e, y *Fedón* 80e; reminiscencia, *Menón* 81b ss.; naturaleza humana, *Timeo* 69c ss.; *Rep.* IV 436a ss.

b) *Mitos antropológicos*

El mito del andrógino, *Banquete* 189d ss.
El nacimiento de Eros, *Banquete* 201d.
El mito de Prometeo, *Protágoras* 320a ss.

c) *Mitos cosmológicos*

Mito del mundo, Cronos, *Político* 268d; *Leyes* IV 713b ss.
El hombre natural, *Rep.* II 272a ss., y III 678c ss.
El mito geográfico, *Fedón* 107d. La Atlántida, *Timeo* 20d; *Critias* 108d ss.

d) *Mitos gnoseológicos*

La Caverna, *Rep.* VII 514b ss.

No importa que, desde Nietzsche, hayamos aprendido a leer también la página de la espontaneidad, de las fuerzas irracionales que desfiguran el buscado equilibrio. Efectivamente, esas fuerzas están ahí repartidas en el mito, en el rostro desgarrado y uniforme de la máscara trágica, en las religiones mistéricas. Sin embargo, todo ello fue dominado por una pregunta que, en la dura y confusa piel de la lengua, buscaba claridad: «¿Qué es la justicia?».

VI. SOBRE LA BIOGRAFÍA DE PLATÓN

En el centro de todas esas corrientes de influencias y sobre el suelo de Atenas entre el último tercio del siglo v y la primera mitad del IV, discurre la vida de Platón. Aunque hay noticias antiguas que dan el año 430-429 como fecha de su nacimiento, que coincide con el de la muerte de Pericles, según la cronología de Apolodoro (siglo II a. d. C.) Platón nace el 7 del mes de Thargelión (Mayo) en el 428-427, o sea, el año del arconte Diotimo, que comprendía desde el 29 de julio del año 428, al 24 de julio del año 427. Diógenes Laercio (III 3) da Egina como lugar de nacimiento, y aunque no es improbable, ya que los atenienses habían ocupado Egina en estos años, lo cierto es que, de niño, vive en Atenas y en una propiedad familiar a las orillas del Céfiso, que, según el testamento de Platón, heredaría su sobrino Adimanto. Poseemos abundantes noticias sobre su familia. Su padre, Aristón, hijo de Aristocles, del demos de Colito, descendía de una familia importante cuyos orígenes se remontan a Codro, que, según la leyenda, fue el último rey de Atenas. La familia de su madre, Perictíona, había contado varios arcontes entre sus miembros desde el siglo VII, y sus orígenes se

remontaban a Drópidas, amigo y seguidor de Solón. El padre de Perictíona, Glaucón, era el hermano más joven de Calescro, padre a su vez de Critias, el tirano, que arrastró a su primo Cármides, hermano de Perictíona, a la aventura de los Treinta, y con el que se extingue la familia. De su matrimonio con Aristón, nacen cuatro hijos, Glaucón, Adimanto, Potona y Platón. Al serio y silencioso Adimanto y al apasionado Glaucón los inmortalizará Platón en las páginas de la *República* (367c-368a). De Potona era hijo Espeusipo, quien, a la muerte de Platón, habría de sucederle en la dirección de la Academia.

Aristón debió de morir siendo Platón niño. Perictíona volvió a casarse. Pirilampo, su nuevo marido, amigo de la familia, estuvo relacionado con círculos próximos a Pericles. La presencia de Pirilampo en la familia tal vez compensó algo la influencia de Critias y Cármides. De este matrimonio nació Antifón, hermanastro, pues, de Platón, y al que éste recuerda en el *Parménides*. El verdadero nombre de Platón era Aristocles, como su abuelo paterno. El nombre que le haría famoso era un apodo, debido, según leyendas, a la anchura de sus hombros, o de su frente, o a su estilo. Platón, sin embargo, era un nombre corriente en el que ya no resonaba la desgastada semántica de «ancho».

Su educación sería la tradicional en jóvenes de su edad y clase social, y transcurrió a orillas del Céfiso. Es muy posible que la descripción del *Fedro* sea un lejano recuerdo de aquellos años y de aquella naturaleza de la que Sócrates le distancia: «¡Por Hera, hermoso sitio sin duda para hacer alto! Un plátano ancho y elevado, un gran agnocasto cuya espesa sombra es una hermosura y en plena floración para perfumar lo más posible el lugar; y, por añadidura, la más encantadora de las fuentes corriendo bajo el plátano con un agua muy fresca, según mi pie atestigua... Pero lo más exquisito

de todo es este césped cuya suave pendiente permite recostarse y colocar muy cómodamente la cabeza. En fin, que eres el mejor de los guías, querido Fedro. —Y tú, sin duda, admirable amigo, resultas un individuo de lo más extravagante; realmente pareces, como tú dices, un extranjero conducido por un guía, y no uno del país; tan cierto es que no abandonas la ciudad ni para viajar más allá de la frontera, ni siquiera, a mi entender, para salir fuera de las murallas. —Sé comprensivo conmigo, querido amigo, me gusta aprender, y el campo y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí los hombres de la ciudad» (*Fedro* 230b-231a).

Narraciones que las mujeres cantaban, gimnástica, Homero, constituían parte fundamental de la *paideía*. En el *Protágoras* (325d-326c) ha dejado Platón un recuerdo de su educación infantil. Por Aristóteles sabemos (*Metafísica* 987a 32 sigs.) que, antes de conocer a Sócrates, había sido discípulo de Crátilo, quien le enseñó la doctrina de Heráclito. A través de Crátilo pudo conocer Platón el poema de Empédocles y el libro de Anaxágoras. Niño aún, entró Platón en contacto con Sócrates, si creemos el famoso sueño que nos narra Diógenes Laercio (III 5); pero lo más verosímil es que Platón tuviese ya 20 años cuando empieza a cultivar la amistad de Sócrates, a quien, tal vez, por ser un personaje popular en Atenas, habría visto antes muchas veces. En la *Carta VII* encontramos un importante documento sobre las preocupaciones políticas de Platón, anteriores a su encuentro con Sócrates (324b sigs.). Si son ciertas las referencias de esta carta, la relación entre Sócrates y Platón no duró muchos años. En el año 404, con la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, gobernada por una democracia demagógica, surgen, bajo la forma de un régimen oligárquico, todas las reivindicaciones que los nobles atenienses habían esperado desde Clístenes y Pericles. Con el apoyo de

los espartanos y de su general Lisandro, Atenas quedó al mando de treinta aristócratas que la historia recogerá con el nombre de los Treinta Tiranos; entre ellos, Critias, primo de la madre de Platón, y su tío Cármides. En el año 403 cae el gobierno de los Treinta, vuelve, con Trasíbulo, la democracia a Atenas y mueren en combate Critias y Cármides. Aunque debió de ser un golpe fuerte para Platón, vinculado a los Treinta por razones familiares, una esperanza de renovación y progreso se abre con el nuevo gobierno. La confesión de la *Carta VII* es, en este punto, un testimonio impresionante (325b-c).

En el año 399 tiene lugar la condena y muerte de Sócrates. Platón abandonará para siempre la vida política de Atenas. Problablemente las páginas de la *República* (VI 494 sigs.) que hablan de las razones de un joven para dedicarse a la política son eco de esos recuerdos. Diógenes Laercio (III 6) nos cuenta que, a los 28 años, después de la muerte de Sócrates, marcha Platón con un grupo de amigos a Mégara, donde conoce a Euclides, el filósofo. Su estancia no debió de ser muy larga. Es probable que en el 395 estuviese ya de regreso y que, en torno a estas fechas, haya que situar el comienzo de su actividad literaria [29]. Sabemos de otros viajes de Platón, aunque sobre ellos y sus fechas los testimonios son contradictorios [30]. Hay que suponer que, para el año 390, parte para Egipto. El dinero para el viaje lo lleva en especie —aceite de sus olivos—, según trasmite Plutarco (*Solón* 2,8), que venderá en el mercado de Náucratis. El interés por Egipto, que ya había mostrado Heródoto, era usual entre los griegos. Después de Egipto marcha a Cirene, donde permanece va-

---

[29] G. C. Field, *Plato and his Contemporaries*, págs. 12 sigs.

[30] Cf. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon, sein Leben und seine Werke*, Berlín, 1959[5], págs. 185 sigs.

rios meses, y visita al matemático Teodoro, que será uno de los personajes del *Teeteto*. En el *Gorgias* y en el *Eutifrón* aparece el interés por la geometría que, probablemente, es fruto de ese período. Probablemente en Cirene encontró a Aristipo, a quien había conocido en Atenas, entre el grupo de socráticos.

De Mégara, a Italia, donde círculos pitagóricos llamaron la atención de Platón —su teoría musical la recuerda en la *República* (VII 530d). Es posible también que viejas noticias de las posiciones políticas de los pitagóricos, que estuvieron en lucha contra la democracia en tiempos de Temístocles, y las antiguas historias de Crotona le plantearan problemas que había vivido en su ciudad y para los que no había encontrado solución[31]. Pero si no había solución para los males de la ciudad, habría que escaparse con los profetas órficos, con la transmigración que enseñaban estos matemáticos, metidos a políticos, estos soñadores extraños, esta secta iluminada, fanática, de individuos que se consideraban elegidos, aunque no se supiese bien para qué. ¿Tal vez para reformar el mundo del futuro? Pero, ¿podría reformarse ahora ya, sin tener que transmigrar? La respuesta fue el viaje a Siracusa. Lejos de los muros de Atenas, lejos de Grecia podría levantarse la ciudad soñada y escrita, la *Politeia* real.

La fecha concreta del viaje nos la da Platón en la *Carta VII*: «cuando tenía cuarenta años, vine por primera vez a Siracusa» (324a), o sea en el 389-388. Los viajes de los griegos a Sicilia tenían una tradición secular. Las primeras noticias son del siglo VIII, y ya se habla de ciudades florecientes como Mesina, Siracusa, Leontina, Mégara, Catania. La fundación de Agrigento

[31] Para las relaciones intelectuales de Platón con los pitagóricos hay un libro ya clásico E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923.

es posterior (580). Cuando los siracusanos expulsan a los cartagineses, que habían ocupado y destruido Agrigento en el 406 y amenazaban Siracusa, tienen por general a un joven oficial, Dionisio, a quien, en el año 405, convertirían en tirano de la ciudad. Hasta su muerte, en 367, dominó en Siracusa, en cuya corte ejerce también gran influencia Dión, hermano de Aristómaca, segunda mujer de Dionisio.

En su camino a Siracusa, Platón visitará Tarento, donde vivía Arquitas, el famoso matemático pitagórico, muy influyente en la vida de la ciudad, con el que hace amistad. La personalidad intelectual de Arquitas fue importante para el mismo desarrollo intelectual de Platón.

No parece cierto que Dionisio invitase a Platón a Siracusa. Sin embargo, era conocido el esplendor de la corte y el papel que desempeñaron en ella intelectuales y artistas. No debieron de ser muy cordiales las relaciones con Dionisio, pero sí lo fueron con su cuñado Dión, personaje decisivo en la biografía platónica. La permanencia en Siracusa se extiende hasta el año 387. Diógenes Laercio (III 19) nos cuenta una serie de percances sobre el regreso de Platón, que desembarca en Egina donde es hecho prisionero y esclavo. Un amigo de Cirene, Anniceris, lo reconoce y lo libera.

A su regreso enriquecido por tantas experiencias, compra un terreno próximo al gimnasio de Academos, al noroeste de Atenas, junto a la Doble Puerta. Aquí se fundará, en el 387, la primera universidad europea. No tenemos apenas datos de cómo organizaba la enseñanza de la Academia[32]. Por referencias de la *República* (VII 537b, 539d) podemos deducir que se cursaban estudios durante quince años. Los diez primeros, para la matemática, y los cinco restantes, para la filosofía.

---

[32] Cf. G. C. Field, *ob. cit.*, págs. 31-48.

Este largo aprendizaje concordaba con las ideas de Platón sobre la formación de los futuros filósofos, rectores de las ciudades. Se trataba de madurar intelectualmente y adquirir la *areté*, y esto sólo podía hacerse «creciendo» en el conocimiento. Por eso, no es extraño que Aristóteles viviese veinte años en la Academia a la sombra de Platón. Era el normal *curriculum vitae* para la filosofía. A la Academia pertenecieron los matemáticos más importantes de su tiempo: Eudoxo, cuya teoría de las proporciones se recoge en los *Elementos* de Euclides, y Teeteto, interlocutor de *Sofista*, y que da nombre también a un diálogo. Su teoría de los números irracionales parece ser su aportación fundamental. A la muerte de Espeusipo, cuando Jenócrates es elegido, otro de los candidatos importantes para la dirección de la Academia será Heráclides. En la Academia permanece Platón dedicado a la formación de jóvenes atenienses y extranjeros, que acudían movidos por la fama de sus enseñanzas, hasta que en el año 367 vuelve a Siracusa, llamado no por Dión, sino por Dionisio I, que en el año 368, uno antes de su muerte, había cursado la invitación[33]. Pero, después de la llegada de Platón, Dionisio II, sucesor de su padre, destierra a Dión, y a continuación marcha Platón también (*Carta* VII 329b sigs.).

El tercer viaje a Siracusa tiene lugar en el 361, pero tampoco, según Ryle[34], que sostiene la inautenticidad de la *Carta VII*, fue por invitación de Dión, sino del mismo Dionisio II, con motivo de unas fiestas organizadas por él y por el pitagórico Arquitas. Es probable que Platón fuese acompañado de Esquines, Aristipo, Jenócrates, Eudoxo y, posiblemente, el joven Aristóte-

---

[33] Esta parece ser la versión más plausible, frente a la invitación directa de Dión, según la opinión de GILBERT RYLE, *ob. cit.*, págs. 55 sigs.

[34] *Ob. cit.*, págs. 84 sigs.

les. Por la *Carta VII* sabemos también las aventuras políticas de Dión, y de su asesinato en el año 357, después de haberse apoderado de Siracusa y expulsado a Dionisio.

Interprétese como se quiera la autenticidad de la *Carta VII*, lo que sí se puede afirmar es que Platón, con sus viajes a Sicilia, pretendió enriquecer su experiencia política y *practicar* su *Politeia*[35]. Uno de los capítulos finales de la larga biografía de Platón y sobre sus ideas que, con ciencia, apasionamiento e imaginación, como corresponde a los grandes filólogos de principios de siglo, escribió Wilamowitz, lleva el epígrafe: «Resignación». En este término se expresaba, al parecer, el fracaso de los ideales de Platón, la imposibilidad de dominar la vida con el pensamiento. No sabemos nada de su personalidad para afirmar si, efectivamente, es esta palabra la que puede cerrar la vida de uno de los grandes nombres de la historia; tal vez no sea resignación, sino serenidad u otro de los muchos términos que podrían aplicarse a una obra y a una vida tan plena.

Platón muere el año 348-347, a la edad de 81 años. Diógenes Laercio nos ofrece datos, muy «laercianos», sobre su testamento y sus herederos. La familiaridad con sus diálogos, el «embellecimiento» de Sócrates, las abundantes alusiones que permiten deducir algo personal nos llevan, muchas veces, a hacernos la pregunta: ¿cómo era Platón? Para responderla, sería necesario llevar a cabo una detenida investigación de psicología histórica. Quien demostró una afectividad tan grande para amigos y discípulos no se casó nunca. Ninguna mujer, ni siquiera su madre, parece haber contado en

---

[35] Dos trabajos relativamente recientes se han ocupado de estos temas: KURT VON FRITZ, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlín, 1968, y Margherita Isnardi-Parenti, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Nápoles, 1970.

su vida. Lo cual no sorprende, si se examinan la historia de las relaciones humanas en Grecia y el papel de la mujer en ella. Sin embargo, el bello discurso de Diotima, la mujer de Mantinea, por cuya boca habla Sócrates en el *Banquete*, parece suplir, en el arte, lo que Platón tal vez no tuvo en la vida. Podemos, al respecto, sacar también conclusiones de su valor, de su generosidad, de su pasión por el conocimiento, de su fidelidad. Pero todo esto son categorías vacías, pasadas por siglos de clisés literarios, de tópicos sobre los personajes verdaderamente importantes que han logrado dominar el tiempo y el olvido. Quedan, sin embargo, dos cosas que pueden brindar un testimonio valioso: la obra inmensa, siempre abierta, siempre capaz de ser el eterno personaje de la filosofía que dialogará sin cesar por la historia, y un retrato en mármol, el único auténtico[36], desde el que nos miran unos ojos muy abiertos de tanto estar fuera de la caverna, y una boca entristecida. «¿Por qué todos los hombres extraordinarios en la filosofía, la política, la poesía o las artes son melancólicos...? Entre los primeros, Empédocles, Platón, Sócrates» (Aristóteles, *Problemas* 953a 10).

VII. BIBLIOGRAFÍA

Una serie de manuscritos nos han entregado el texto de Platón que, junto al de Homero, ha sido el de tradición más rica. H. Alline, *Histoire du texte de Platon*, París, 1915, ha contado la historia de este texto, del que hoy sigue siendo la edición de conjunto más importante la de J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, 1900-1907, y de la que se han hecho sucesivas

---

36 Cf. G. C. Field, *ob. cit.*, pág. 26, n. 1. También R. Böhringer, *Platon. Bildnisse und Hinweisse*, Breslau, 1935, y Gisela Richter, *The Portraits of the Greeks*, Londres, 1965.

reimpresiones. También es importante la edición del texto griego, acompañado de traducción francesa, de A. DIÈS, L. ROBIN y otros, en *Platon. Oeuvres complètes*. París, 1920 y sigs. Una edición, completa también, del texto griego con traducción inglesa es la de H. N. FOWLER, P. SHOREY y otros, *Plato*, 12 vols., The Loeb Classical Library, Londres-Cambridge Mass., 1914-1929, reeditada varias veces. La paginación que todas estas ediciones han seguido se rige por la famosa de HENRICUS STEPHANUS, *Platonis Opera quae extant omnia*, 3 vols., París, 1578. Hay numerosas ediciones de algunos diálogos. Últimamente se intenta mejorar el texto establecido por Burnet, ya que, a pesar de su valor, sólo se registran en su edición las lecciones de unos pocos manuscritos, y la tradición indirecta está pobremente reflejada[37]. Importantes ediciones modernas de diálogos, con texto griego, aparato crítico y comentario, son las de E. R. DODDS, *Plato, Gorgias*, Oxford, 1959; R. S. BLUCK, *Plato's Meno*, Cambridge, 1961.

La obra lexicológica más importante, aunque parcialmente anticuada, sigue siendo el *Lexicon platonicum sive vocum platonicarum index*, de FRIEDRICH AST, cuya primera edición se publicó en Leipzig, 1835-1838, en tres vols. (reed., Darmstadt, 1956). Más moderno, aunque no tan compleo, es el léxico publicado en dos volúmenes, como complemento a la edición francesa de «Les Belles Lettres», por E. DES PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, París, 1964. HUGO PERLS ha publicado un *Lexicon der platonischen Begriffe*, Berna-Munich, 1973, en el que se analizan los sentidos de la terminología platónica, útil pero arbitrario en su enfoque.

Las obras de conjunto sobre Platón son abundantes y algunas de ellas han marcado las investigaciones de cada época. Entre ellas habría que destacar, además de los extensos capítulos en las historias de la filosofía griega de E. ZELLER[38], KARL

---

[37] Cf. GIORGIO PASCUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Florencia, 1971² págs. 247-248.

[38] *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tubinga-Leipzig, 1859-1868 (reed. varias veces en alemán, con corrrecciones de diversos autores, y traducida parcialmente al italiano, Florencia, 1932 y sigs.).

PRAECHTER[39], W. K. C. GUTHRIE[40], TH. GOMPERZ[41], los libros de A. FOUILLÉ, *La Philosophie de Platon*, París, 1879; G. GROTE, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, 4 vols. Londres, 1888⁴, (1.ª ed., 1865); P. SHOREY, *What Plato Said*, Chicago, 1933; C. RITTER, *Platon, sein Leben, seine, Schriften, seine Lehre*, 2 vols., Munich, 1910-1920; P. NATORP, *Platons Ideenlehre*, Leipzig, 1922² (1.ª ed., 1903); U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon, sein Leben und seine Werke*, 2 vols., Berlín, 1959⁵ (1.ª ed., 1920), en la que se hace una exposición de la filosofía platónica siguiendo el desarrollo de la biografía de Platón; P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, 3 vols., Berlín, 1954-1960² (1.ª ed., 2 vols., 1928-1930), donde se presta gran importancia al desarrollo de la forma de los diálogos; L. STEFANINI, *Platone*, 2 vols., Padua, 1949² (1.ª ed., 1932-1935); P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à l'étude de la philosophie platonicienne*, París, 1949 (importante trabajo en el que se analiza el complejo mundo de problemas culturales que constituye el mosaico platónico); A. E. TAYLOR, *Plato, the Man and his Work*, Londres, 1960⁸ (1.ª ed., 1926); L. ROBIN, *Platón*, París, 1968² (1.ª ed., 1935); A. D. WINSPEAR, *The Genesis of Plato's Thought*, Nueva-York, 1940; I. M. CROMBIE, *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres, 1962-1963; I. M. FINLEY, *Plato, the Written and Unwritten Doctrines*, Londres, 1974, que plantea, con nuevos datos, el problema de la presencia diluida entre los diálogos de un fondo de doctrinas todavía por reconstruir. Entre los libros en castellano, los más importantes son los dos de A. TOVAR, *Un libro sobre Platón*, Madrid, 1973² (1.ª ed., 1956), y *Vida de Sócrates*, Madrid, 1947, que completan un espléndido cuadro de «Platón y otros compañeros de Sócrates».

Entre las monografías sobre algunos temas del platonismo que se proyectan hacia toda la obra de Platón hay que destacar: L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, 1933; A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et la vie contemplative*

---

39 «Die Philosophie des Altertums», en FR. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, Darmstadt, 1957¹⁴.

40 *A History of Greek Philosophy. IV: Plato. The man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge, 1975.

41 *Griechische Denker*, 3 vols., Leipzig, 1893-1909 (hay trad. castellana en Asunción del Paraguay, 3 vols., 1951-52).

chez Platon, París, 1959² (1.ª ed., 1937); JOSEPH MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, París, 1939; J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlín, 1933² (1.ª ed., 1924); id., *Platon der Erzieher*, Leipzig, 1928; H.-J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959, que sostiene la tesis, con gran brillantez, de la existencia de una doctrina esotérica que condiciona toda la obra escrita. Tema semejante al de KRÄMER aborda, también, K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963. Antes de estos trabajos se había publicado una obra importante, sobre el tema del «Platón no escrito», que pone en guardia sobre la posibilidad de reconstruir, desde Aristóteles, una doctrina platónica que no estuviese en los diálogos, H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Nueva-York, 1962² (1.ª ed, 1944); así como las obras de HUGO PERLS, *Platon. Sa conception du Cosmos*, 2 vols., Nueva-York, 1945 y G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen der platonischen Denkens*, Francfort, 1948² (1.ª ed., 1938).

Al lado de estas importantes monografías hay una serie de estudios sobre temas concretos, entre los que hay que destacar el de M. POHLENZ, *Aus Platons Werdezeit*, Berlín, 1913, que plantea, sobre todo, problemas de los diálogos de juventud de Platón. Más reciente es la obra de R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 1953² (1.ª ed., 1941). Sobre religión y mitos, puede verse: P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, París, 1930; K. REINHARDT, *Platons Mythen*, Bonn, 1927, recogido en *Vermaechtis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Gotinga, 1960, págs. 218-295; V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*, París, 1949; P. M. SCHUHL, *Essai sur la fabulation platonicienne*, París, 1947; J. P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les grecs*, París, 1965 (hay traducción castellana). Sobre los temas matemáticos de Platón, además del libro de E. FRANK, *Platon und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923, que estudia la música, la astronomía y la matemática en su relación con los pitagóricos, hay que destacar: C. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Estrasburgo-Zurich, 1948; id., *La physique de Platon*, París, 1960 (valiosa contribución a la cosmología platónica); G. VLASTOS,

Plato's Universe, Oxford, 1975; id., *Platonic Studies*, Princeton, 1973; R. S. BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, Bloomington, 1954; JUAN A. NUÑO, *La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las formas*, Caracas, 1962. La teoría del conocimiento ha sido estudiada, sobre la base del *Sofista* y del *Teeteto*, por F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres-Nueva York, 1935 (hay traducción castellana). También en el *Teeteto* y el *Sofista* se basan la obra más reciente de K. M. SAYRE, *Plato's Analytic Method*, Chicago, 1969, y la de N. GULLEY, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, 1962. Sobre la ética pueden consultarse: H. G. GADAMER, *Platos Dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburgo, 1968[2] (1.ª ed., 1931); J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955; J. VIVES, S. J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970; T. IRVIN, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogs*, Oxford, 1977. Las teorías sobre el arte y la belleza pueden verse en: P. M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*, París, 1952[2] (1.ª ed., 1933); E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris, 1959; E. LLEDÓ, *El concepto «Poiesis» en la filosofía griega*, Madrid, 1961; P. VICAIRE, *Platon. Critique littéraire*, París, 1960. Para la teoría política de Platón puede consultarse con provecho la obra, clásica ya, de E. BARKER, *Greek Political Theorie. Plato and his Predecessors*, Londres, 1967 (la primera edición de esta obra, de la que hay numerosas reimpresiones, es de 1918). Véanse, además, J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon*, París, 1958; M. VANHOUTTE, *La Philosophie politique de Platon dans les «Lois»*, Lovaina, 1954; G. R. MORROW, *Plato's Cretan City: a historical interpretation of the «Laws»*, Princeton, 1960. Sobre el tema de los reyes-filósofos es muy interesante la obra de K. VON FRITZ, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlín, 1968. Relacionado con esto y, sobre todo, con la ideología de Platón, pueden consultarse la polémica obra de K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, I: *The Spell of Plato*, Londres, 1966[5] (1.ª ed., 1945; hay traducción castellana, que ha sido desautorizada por el autor); la de WINSPEAR, antes mencionada, y las de R. H. S. CROSSMANN, *Plato Today*, Londres, 1963[4] (1.ª ed., 1937); R. B. LEVINSON, *In Defense of Plato*, Cambridge, Mass., 1953; F. M.

CORNFORD, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1950, y el vol. col. editado por J. R. BAMBROUGH, *Plato, Popper and Politics*, Cambridge-Nueva York, 1967.

Para un estudio del fondo histórico y cultural de Platón, tal vez el libro más útil sea el de G. C. FIELD, *Plato and his Contemporaries*, Londres, 1967³ (1.ª ed., 1930). También es importante la obra de G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966. Todo el paisaje histórico de la democracia griega ha sido estudiado en el libro de F. R. ADRADOS, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, reeditado con pequeñas variaciones en *La democracia ateniense*, Madrid, 1975. Como introducciones breves a Platón, pueden ser útiles, además del libro de A. Tovar, citado anteriormente, las de P. M. SCHUHL, *L'Oeuvre de Platon*, París, 1961³ (hay traducción castellana); G. RODIS-LEWIS, *Platon et la «chasse de l'Être»*, París, 1965; FR. CHATELET, *Platon*, París, 1965 (hay traducción castellana). Muy útil es el trabajo de C. EGGERS LAN, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, 1974. Una clara exposición sistemática de los principales dominios del pensamiento platónico se encuentra en G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought*, Londres, 1935 (hay traducción castellana).

La historia del platonismo hasta el siglo XIX fue hecha por H. VON STEIN, *Sieben Bücher über die Geschichte der Platonismus*, Gotinga, 1862-1875 (reed. fotostática, Francfort, 1965).

Un valioso repertorio bibliográfico que completa a Praechter, es la obra de W. TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I: *Altertum*, Francfort del M., 1964, donde puede encontrarse sistematizado por temas, diálogos, etc., lo más importante de los trabajos publicados desde 1926. Para cualquier estudio sobre Platón es una obra de consulta bibliográfica imprescindible. También el tomo, ya citado, de Guthrie contiene abundante bibliografía actual. Es asimismo valioso a este respecto el actualizado resumen bibliográfico que aparece en J. B. SKEMP, *Plato*, Oxford, 1976.

De las traducciones de Platón, además de las incluidas en las ediciones a las que anteriormente se ha hecho referencia, hay que destacar la versión al alemán de FR. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, Berlín, 1804-1809, de la que se han hecho numerosas reediciones; también es famosa la de B. JOWETT, *The*

Dialogues of Plato translated into English with analyses and introductions, 4 vols., Oxford, 1953[4] (1.ª ed., 1871). Al francés, además de la antigua de V. COUSIN, *Oeuvres complètes de Platon*, París, 1822-1840, reeditada por J. BARTHÉLEMY-ST. HILAIRE, París, 1896 y sigs., se ha hecho una nueva traducción por L. ROBIN y J. MOREAU, París, 1940-42 (con ediciones posteriores). Entre las traducciones italianas, además de las antiguas de A. LONGHI, *I dialoghi di Platone*, Turín, 1880 y sigs., y E. FERRAI, *Dialoghi di Platone*, Padua, 1873 y sigs., es importante la de M. VALGIMIGLI y otros, *Platone. Dialoghi*, 7 vols., Bari, 1921-34.

No hay ninguna traducción completa del griego al castellano. La edición de las *Obras completas* de la Editorial Aguilar, que contiene versiones valiosas al recogerse en ellas las de L. GIL, M. ARAUJO, M. RICO, etc., ya publicadas en otras editoriales, está integrada, en su mayor parte, por traducciones hechas sobre el texto francés de «Les Belles Lettres», e incluso las introducciones de algunos diálogos, p. ej., *Crátilo, Laques, Lisis, Timeo, Critias*, son los prólogos que, en la edición francesa, preceden a cada uno de estos diálogos y que el traductor de Aguilar se ha apropiado, sin mencionar a sus autores: L. MÉRIDIER, A. CROISSET, A. RIVAUD, etc.

Aunque aún está incompleta, la mejor traducción al castellano es la emprendida por el Instituto de Estudios Políticos, que recoge, además, el texto griego, y donde han aparecido ya: *La República*, edición bilingüe, notas y estudio preliminar de J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, 3 vols., Madrid, 1949; las *Cartas*, traducción, prólogo y notas de M. TORANZO, Madrid, 1954; el *Político*, introducción, traducción y estudio de ANTONIO GONZÁLEZ LASO, Madrid, 1955; *Critón*, traducción y estudio preliminar de MARÍA RICO GÓMEZ, Madrid, 1957; el *Sofista*, edición crítica, traducción, prólogo y notas de A. TOVAR, Madrid, 1959; *Gorgias*, texto griego, traducción y notas de J. CALONGE, Madrid, 1951; *Menón*, edición bilingüe, notas y estudio preliminar de A. RUIZ DE ELVIRA, Madrid, 1958; *Fedro*, edición bilingüe, notas y estudio preliminar de L. GIL, Madrid, 1957; *Las Leyes*, edición bilingüe, notas y estudio preliminar de J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, 2 vols., Madrid, 1960.

La Universidad Nacional Autónoma de México también inició una edición bilingüe de las *Obras completas de Platón*, debida

a J. D. GARCÍA BACCA, con interesantes introducciones, pero los tres volúmenes aparecidos en 1944-45 sólo contienen la *Apología*, *Eutifrón*, *Critón*, *Symposium*, *Ión* e *Hippias Major*. En la Editorial Eudeba de Buenos Aires se han publicado, con buenos comentarios y notas, las traducciones de la *Apología*, *Critón*, *Fedón*, *República*, de C. EGGERS LAN, y de los diálogos apocrifos y dudosos, de A. TOVAR y C. SCANDALIARI. Estos últimos diálogos han sido también incluidos, en traducción de A. GARCÍA CALVO, en el volumen *Diálogos Socráticos* de la Biblioteca General Salvat, Madrid-Barcelona, 1972.

En 1924, la Fundación Bernat Metge comenzó, en edición bilingüe, la traducción al catalán de los diálogos. Hasta ahora han aparecido: I. *Defensa de Sócrates*, *Critó*, *Eutifron*, *Laques*, text i traducció de JOAN CREXELLS, Barcelona, 1924. Del mismo Crexells es el vol. III que comprende el *Ion*, *Hipias Menor*, *Hipias Major*, *Eutidemo*, Barcelona, 1928. A JAUME OLIVES CANALS se debe la traducción de los volúmenes restantes: IV. *Cratil*, *Menexem*, Barcelona, 1952; V. *Meno*, *Alcibiades*, Barcelona, 1956; VII. *Fedó*, Barcelona, 1962.

EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

NOTA SOBRE LA ORDENACIÓN DE LOS DIÁLOGOS EN ESTE VOLUMEN

Este primer volumen de los *Diálogos* de Platón en la BCG recoge aquellos de su primera época que suelen calificarse como *diálogos socráticos*. En su presentación hemos seguido el criterio cronológico, por el que puede ordenarse con cierta precisión toda la producción platónica. Sin embargo, hemos atendido también a algún motivo temático para agrupar en una secuencia tradicional estos primeros textos platónicos. Así, la *Apología* es el opúsculo que abre el volumen, seguida del *Critón* y del *Eutifrón*, con lo que quedan agrupados los tres diálogos que tratan del juicio y la condena de Sócrates; mientras que el *Protágoras*, obra de mayor extensión y más compleja que las precedentes, cierra este período. Esta ordenación presenta, de este modo, una muy ligera desviación de la secuencia indicada como estrictamente cronológica en la «Introducción General».

C. G. G.



APOLOGÍA DE SÓCRATES

INTRODUCCIÓN

El proceso y la consiguiente condena a muerte de Sócrates fue un hecho que iba a tener una trascendencia imposible de pensar en las fechas en que sucedió. Ni siquiera es posible suponer cuál habría sido la influencia posterior del pensamiento socrático a través de sus discípulos, si éstos, especialmente Plat n, no hubieran recibido el doloroso impulso de la injusta condena del maestro. Sin embargo, colocado en su fecha y en su ambiente, era un proceso sin nada especial, salvo en la pena solicitada y en el encausado, conocido por su extraña personalidad y popularizado a través de la comedia.

En el proceso de Sócrates se juzgó y condenó a un hombre concreto. Pero se le condenó porque se creyó ver en él, equivocadamente, una figura representativa de la sofística, movimiento intelectual dominante sobre todo en el último tercio del siglo v. Cada uno de los términos de la acusación y todos ellos juntos habrían tenido poco valor, si los atenienses no hubieran visto en todo ello no a un conciudadano equivocado sino las ideas disgregadoras que arruinarían, y en parte ya habían arruinado, según ellos, la fuerte contextura política y social con que Atenas había vivido tantos años. Aun en el período medio de la Guerra del Peloponeso una acusación de este tipo habría tenido menos posibili-

dades de éxito[1]. Pero en 399, la sensibilidad para estas cuestiones era distinta. Además de la transformación de creencias y costumbres, a la que se culpaba de la decadencia y derrota de Atenas, la actuación de dos políticos, Alcibíades y Critias, que habían sido en su juventud seguidores de Sócrates, permitía proyectar sobre el maestro una falsa imagen que muchos, por confusión, podrían aceptar de buena fe. En el proceso de Sócrates hay un componente personal de malquerencia, pero se ha aprovechado también el ambiente de hostilidad hacia aquellos personajes que ponían en duda la existencia de los dioses, cuestionaban la autoridad de los padres y relativizaban los más firmes principios sobre los que se asentaba la sociedad. Sócrates no era evidentemente un sofista. Sin duda, era el más serio oponente que tuvo la sofística antes de Platón, pero las gentes le veían conversar con los sofistas y estar constantemente en su compañía, en unas relaciones personales seguramente más amistosas de lo que se puede deducir de algunos diálogos platónicos[2]. La multitud difícilmente podía distinguir los firmes, pero sutiles, rasgos que le separaban de los sofistas. Para estas gentes, su actividad era muy semejante a la de ellos. Además, Sócrates era ateniense, vivía siempre en la ciudad, era conocido de todos y, por sus características personales, debía de ser un personaje muy popular. Sólo muy pocos entendían lo que Sócrates decía, pero todos sabían que durante todo el día conversaba sobre temas no habitua-

---

[1] En las Grandes Dionisias de 423, Aristófanes presentó las *Nubes*, comedia después reelaborada, y Amipsias, el *Connos*, también con Sócrates como personaje. Amipsias obtuvo el segundo puesto y Aristófanes el tercero. En la parábasis de la versión de las *Nubes* llegada a nosotros, Aristófanes se lamenta del fracaso de la obra.

[2] Véase, en el *Protágoras*, cómo el joven Hipócrates acude a Sócrates para que le introduzca en el círculo sofista.

les en la vida diaria. Afirmar ante estas gentes que Sócrates trataba cualquier clase de asuntos no podía suscitar la incredulidad de nadie. Hay que pensar que una buena parte de los votos que le condenaron fueron de personas que no tenían enemistad personal contra él, pero que se dejaron llevar por las impresiones generales que hemos indicado.

La acusación fue presentada por Meleto ante el arconte rey. A ella se asociaron Ánito y Licón[3]. El verdadero impulsor de la acusación fue Ánito, político influyente, cuyo resentimiento contra Sócrates se apoyaba en causas que no nos es fácil determinar. Meleto era un poeta mediocre y Licón, orador. La acusación era de impiedad, acusación gravísima en una época en la que, además, no eran posibles las acusaciones políticas por estar vigente la amnistía. En el comienzo del *Eutifrón*, Sócrates muestra su profunda preocupación por el posible curso del proceso y juicio. La acusación precisaba que Sócrates no creía en los dioses de la ciudad y quería introducir otros, y también que corrompía a los jóvenes.

A pesar de todas las circunstancias desfavorables, era difícil que se consiguiera la culpabilidad, y casi imposible la imposición de la pena de muerte. Sin embar-

[3] Meleto era joven y poco conocido, según se indica al comienzo del *Eutifrón*. Se prestó a presentar la acusación por afán de notoriedad o por presión del influyente Ánito. También habría podido Ánito comprar su intervención, según un escolio de la *Apología*. Ánito era un ciudadano bien acomodado. En 409 había sido acusado por el fracaso de una expedición a Pilos de la que había sido encargado, aunque no como estratego, pero fue absuelto. Participó en la caída de los Treinta, tras la cual fue estratego durante varios años. Aún, quince años después de la muerte de Sócrates, fue arconte. Licón era un orador de no mucho prestigio. Los poetas cómicos lo ridiculizaban con frecuencia, tomando como pretexto su pobreza y el origen extranjero de su esposa.

go, para salvar ambas cosas, tenía Sócrates que humillarse y echar a perder la imagen de rectitud moral cuyo ejemplo era su propia vida. Ahí es donde la acusación había hecho blanco certeramente. Los reproches sobre la incapacidad de Sócrates para defenderse puestos por Platón en boca de los sofistas, unas veces de forma un tanto indirecta, como la última intervención de Hipias en el *Hipias Mayor*, otras, de forma violenta, como la de Calicles en el *Gorgias*, así como algunas alusiones en la misma *Apología*, hacen pensar que quizá Platón, como discípulo que deseaba sobre todo que Sócrates no fuera condenado, quiso insistir en el inmenso drama del maestro, de ningún modo incapaz de defenderse, sino resignado a llevar el juicio por unas vías que le condujeran a la confirmación de su vida pasada antes que a buscar su absolución.

Las reflexiones que Sócrates hace en el *Critón*, sobre la necesidad de ser consecuente con toda su actuación anterior, son *mutatis mutandis* las mismas que se han impuesto en su defensa ante el tribunal. No es posible que aparezca en el juicio un Sócrates discorde del que él ha sido. Los argumentos que han sido válidos antes tienen que serlo también en esta ocasión. Así, Sócrates completaría en su defensa esa simbiosis del ámbito del conocimiento con el de la moral que caracterizan su pensamiento. No era necesario pensar si el final iba a ser la muerte, aunque, al seguir este camino, eso sería lo más probable.

Pero es Platón, y no Sócrates, quien ha escrito la *Apología*. Estuvo presente en el juicio y tuvo que guardar un recuerdo muy seguro de todo lo que Sócrates dijo. También lo guardaban otros discípulos que estuvieron allí y muchos otros que conocieron, por narración directa y próxima a los hechos, todo lo que en el juicio sucedió. ¿Escribió la *Apología* como una creación literaria al margen de los hechos? Sobre este pu to ha

habido opiniones para todos los gustos, hasta haberse llegado a afirmar, incluso, que Sócrates guardó silencio durante el juicio.

No obstante, éste debió de desarrollarse normalmente. La frase de *Apología* 19a: «...debo obedecer a la ley y hacer mi defensa», responde perfectamente a lo que podíamos esperar de Sócrates. Aunque no se hubiera escrito el *Critón*, nuestra idea de Sócrates continuaría siendo la de una persona íntimamente respetuosa de las leyes. Cuando le llegó la hora, ciertamente insospechada hasta entonces, de comparecer ante un tribunal, respetó, sin duda, todas las normas.

Es difícil pensar que Platón se apartara de la sucesión de los hechos y de los mismos razonamientos expresados por Sócrates ante los jueces. No improvisó Sócrates ni ordenó las ideas sobre la marcha[4]. La división temática del discurso es perfecta: las dos clases de acusadores; la justificación de su conducta antes de pasar de los primeros acusadores a los segundos; el interrogatorio de Meleto; la necesidad moral para el hombre de defender sus convicciones más que su vida; la actuación en privado, en vez de la actuación política; el acogimiento de los jóvenes; finalmente, la apelación a la dignidad del acusado y a la de los jueces con que termina la parte dedicada a la defensa. Ciertamente, este tipo de defensa no es un modelo de discurso forense y, desde luego, poco adecuado para conseguir la absolución. Pero, si Sócrates hubiera buscado la absolución, tendría que haberse sometido a los hábitos usuales en este tipo de juicios y, con ello, hubiera creado una imagen contrahecha de sí mismo[5]. Tuvo que elegir la muerte física para salvar su verdadera imagen.

---

[4] Cuando dice en 17c: «...vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca», se refiere a la forma y no al contenido. Otra cosa no es imaginable en Sócrates.

[5] Desde 34b hasta 35d encontramos una patética afirmación

Pero estamos hablando de la actuación de Sócrates en una obra que es de Platón. ¿No es adecuado pensar que una obra tan perfecta sólo se pudo conseguir tras la muerte de Sócrates y tras una reposada reflexión sobre el enfrentamiento del maestro con aquellos sectores de la vida ateniense que simbólicamente representaban los jueces? Sería imposible contestar a esta pregunta. Es difícil pensar que Platón, a poca distancia de los hechos y ante unos hombres con gran fijeza de memoria, que nosotros hemos perdido por evolución de la c ltura, se hubiera atrevido a config rar unos hechos ajenos a la realidad. El estilo de Platón rezuma por todas partes. Sin duda, las palabras, las frases, el apasionado patetismo de ciertas afirmaciones, algunos de los rasgos de humor, etc., etc., son elementos inseparables del estilo de Platón. Lo que no parece tan fácil de admitir es que un hombre muy inteligente, con una capacidad dialéctica excepcional y en absoluto desconocedor, al igual que cualquier otro ciudadano, de un hecho cotidiano como la práctica judicial ateniense haya podido ser declarado culpable a poco que hubiera creído que él debía defender su vida antes que c al quier otro valor. Si fuera necesaria una confirmación de esta hipótesis, la misma *Apología* nos la ofrece. Tras la votación[6] en la que fue decidida la culpabilidad de

de esta idea. Son sus últimas palabras antes de la votación. Están pronunciadas en un momento y en un tono que, necesariamente, le habían de restar votos favorables.

[6] El sistema judicial ateniense era bastante rudimentario y podía dar lugar a grandes injusticias. Después de hablar los acusadores y el acusado, se producía una primera votación. Tras la primera votación hablaba, nuevamente, la acusación para justificar la pena propuesta. A continuación, el acusado hacía su contraproposición. Lo verdaderamente grave en este sistema es que el tribunal estaba obligado a elegir entre una u otra y no podía condenar a ninguna otra pena que no fuera una de ellas. Como, cuando la acusación se reafirmaba en la

Sócrates[7], propuso Meleto la pena de muerte. Muy pocos de los jueces, si había alguno, así como los acusadores, podían pensar que esa propuesta sería la que finalmente adoptara el tribunal. Una contrapropuesta congruente con la marcha del juicio y la votación producida habría tenido, sin duda, la aceptación no sólo de los treinta y un votos necesarios de entre los 281 condenatarios, sino la de muchos más. Sin embargo, sucedió todo lo contrario. De los 220 votos absolutorios de la primera votación, 79 votaron a favor de la pena de muerte. Las palabras de Sócrates, al hacer la contrapropuesta, habían producido ese cambio, sin que exista posibilidad de atribuirlo a otra causa.

Resulta difícil suponer que la argumentación de Sócrates en este momento fuera otra de la que aparece en la *Apología*. La actitud de Sócrates es congruente con la mantenida durante la defensa. Pero ahora la situación es distinta. No se trataba ya de adherirse o no adherirse a los hábitos denigratorios que, en la justicia ateniense, habían convertido a los acusados en suplicantes. Ahora se trataba, nada menos, de que Sócrates admitiera su culpabilidad y, como consec encia de ella, propusiera una pena contra sí mismo. Lógicamente esto no iba a suceder y, por tanto, no quedaba al tribunal otro camino que condenar al acusado de acuerdo con la propuesta del acusador. El paralelismo de su actitud, en esta parte de la contrapropuesta, con la que adoptó durante la parte asignada a la defensa es evi-

---

pena propuesta ya estaba decidida la culpabilidad del acusado, éste se veía obligado a proponer una pena que fuera más aceptable para el tribunal que la que proponía la acusación, pero debía calcular cuidadosamente para no obligar a los jueces a considerar más justa la propuesta del acusador.

[7] El resultado fue de 281 votos condenatorios frente a 220 absolutorios. Por ello, puede afirmar Sócrates que, si treinta de los votos condenatorios hubieran cambiado de opinión, habría sido absuelto.

dente. Si admitimos, como no podemos por menos, que Platón en esta última parte ha reflejado la actitud de Sócrates, es también necesario que admitamos que la arquitectura de la parte dedicada a la defensa es propia de Sócrates.

Las secuencias son las siguientes. Si Sócrates era llevado a juicio, tenía que elegir entre mantener su propia imagen, o destruirla adoptando la actitud a la que los jueces estaban acostumbrados. Si se decidía por lo primero, era casi seguro que fuera declarado culpable. En caso de que fuera declarado culpable, no podía, por congruencia no sólo con su vida anterior sino también con su comportamiento en la parte del juicio dedicada a la defensa, admitir su culpabilidad y proponerse una pena. Es decir, para un observador cuidadoso del comportamiento habitual de Sócrates, siempre que se comportara con arreglo a las palabras que habitualmente pronunciaba, lo que presumiblemente había de suceder, promover un juicio contra él como lo hizo Meleto era, con la mayor probabilidad, conseguir su condena a muerte.

Son muy pocos los hombres a los que se les presenta ocasión de ser absueltos de una acusación de muerte por admitir, durante el escaso tiempo de un juicio, ciertas contradicciones en su actitud ante la vida. Son menos aún, lógicamente, los que en la elección prefieren la muerte. Sócrates fue uno de ellos. No es éste el lugar para destacar las consecuencias que su actitud ha tenido en la creación del concepto de hombre en el mundo occidental.

Al margen del dolor que pudiera sentir ante una muerte inevitable, su capacidad de elección era nula. La actitud adoptada procedía de un impulso anancástico al que él no se podía oponer. Era el resultado de la simbiosis que Sócrates había realizado entre conocimiento y moral. Platón nos ha hecho ver, más de una

vez, cómo juzgaban algunos sofistas esta actitud de Sócrates. Como es natural, el punto de vista que toman es el de la utilidad, el provecho, el triunfo sobre el rival, etc., con total olvido de cualquier razón moral. Quizá se ajustan más a las ideas que se acaban de expresar las frases puestas en boca del sofista Calicles en *Gorgias* 486a-b: «¿No te parece vergonzoso estar así como yo creo que estás tú y todos los que continúan adelante con la filosofía? En efecto, si ahora alguien te detuviera, a ti o a otro como tú, y te llevara a la cárcel afirmando que has cometido un delito, sin haberlo cometido, sé que no sabrías cómo valerte, sino que estarías aturdido y atontado sin saber qué decir; y, al comparecer ante el tribunal, aunque tu acusador fuera de muy poco valor y malvado, serías condenado a muerte, si él propusiera para ti la pena de muerte.»

Estas últimas líneas nos permiten ver que, ya en las fechas que siguieron a la muerte de Sócrates, había dos puntos de vista para juzgar su actitud ante sus jueces. Se iniciaba una polémica que duraría siglos.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Para la versión española se ha seguido el texto de BURNET, *Platonis Opera*, vol. I, Oxford, 1900 (reimpresión, 1973).

BIBLIOGRAFÍA

Una bibliografía selectiva muy amplia, hasta la fecha respectiva de su publicación, se encuentra en las obras siguientes:

A. LESKY, *Geschichte der Griechischen Literatur* = *Historia de la Literatura Griega* [trad. José María Díaz Regañón, sobre la 2.ª ed., Berna, 1963], Madrid, 1968, págs. 378-79 y 574-77.

W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge, 1975, págs. 562-81.

APOLOGÍA DE SÓCRATES

SÓCRATES

17a No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero. De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por
b mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar. En efecto, no sentir vergüenza de que inmediatamente les voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar, eso me ha parecido en ellos lo más falto de vergüenza, si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad. Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y
c vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco

sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vos-
otros como un jovenzuelo que modela sus discursos.
Además y muy seriamente, atenienses, os suplico y pido
que si me oís hacer mi defensa con las mismas expre-
siones que acostumbro a usar, bien en el ágora, encima
de las mesas de los cambistas, donde muchos de vos-
otros me habéis oído, bien en otras partes, que no os
cause extrañeza, ni protestéis por ello. En efecto, la *d*
situación es ésta. Ahora, por primera vez, comparezco
ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy
ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que
si, en realidad, fuera extranjero me consentiríais, por
supuesto, que hablara con el acento y manera en los que
me hubiera educado, también ahora os pido como algo **18a**
justo, según me parece a mí, que me permitáis mi ma-
nera de expresarme —quizá podría ser peor, quizá
mejor— y consideréis y pongáis atención solamente a
si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el
del orador, decir la verdad.

Ciertamente, atenienses, es justo que yo me defienda,
en primer lugar, frente a las primeras acusaciones falsas
contra mí y a los primeros acusadores; después, frente
a las últimas, y a los últimos [1]. En efecto, desde antiguo *b*
y durante ya muchos años, han surgido ante vosotros
muchos acusadores míos, sin decir verdad alguna, a
quienes temo yo más que a Ánito y los suyos, aun siendo
también éstos temibles. Pero lo son más, atenienses,
los que tomándoos a muchos de vosotros desde niños
os persuadían y me acusaban mentirosamente, diciendo
que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las
cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la

---

[1] Sócrates pretexta una razón cronológica para hablar, primeramente, sobre los que han creado en la ciudad una imagen en la que se apoyan sus acusadores reales. Esta distinción entre primeros acusadores, que legalmente no existen, y últimos acusadores articula la primera parte de la *Apología*.

tierra y que hace más fuerte el argumento más débil.
c Éstos, atenienses, los que han extendido esta fama, son
los temibles acusadores míos, pues los oyentes consideran que los que investigan eso no creen en los dioses.
En efecto, estos acusadores son muchos y me han acusado durante ya muchos años, y además hablaban ante
vosotros en la edad en la que más podíais darles crédito, porque algunos de vosotros erais niños o jóvenes
y porque acusaban *in absentia*, sin defensor presente.
Lo más absurdo de todo es que ni siquiera es posible
d conocer y decir sus nombres, si no es precisamente el
de cierto comediógrafo. Los que, sirviéndose de la envidia y la tergiversación, trataban de persuadiros y los
que, convencidos ellos mismos, intentaban convencer a
otros son los que me producen la mayor dificultad. En
efecto, ni siquiera es posible hacer subir aquí y poner
en evidencia a ninguno de ellos, sino que es necesario
que yo me defienda sin medios, como si combatiera
sombras, y que argumente sin que nadie me responda.
En efecto, admitid también vosotros, como yo digo, que
ha habido dos clases de acusadores míos: unos, los
que me han acusado recientemente, otros, a los que
ahora me refiero, que me han acusado desde hace
e mucho, y creed que es preciso que yo me defienda frente
a éstos en primer lugar. Pues también vosotros les
habéis oído acusarme anteriormente y mucho más que
a estos últimos.

Dicho esto, hay que hacer ya la defensa, atenienses,
e intentar arrancar de vosotros, en tan poco tiempo,
19a esa mala opinión que vosotros habéis adquirido durante
un tiempo tan largo. Quisiera que esto resultara así,
si es mejor para vosotros y para mí, y conseguir algo
con mi defensa, pero pienso que es difícil y de ningún
modo me pasa inadvertida esta dificultad. Sin embargo,
que vaya esto por donde al dios le sea grato, debo obedecer a la ley y hacer mi defensa.

Recojamos, pues, desde el comienzo cuál es la acusación[2] a partir de la que ha nacido esa opinión sobre mí, por la que Meleto, dándole crédito también, ha *b* presentado esta acusación pública. Veamos, ¿con qué palabras me calumniaban los tergiversadores? Como si, en efecto, se tratara de acusadores legales, hay que dar lectura a su acusación jurada[3]. *«Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros»*. Es *c* así, poco más o menos. En efecto, también en la comedia de Aristófanes veríais vosotros a cierto Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que volaba y diciendo otras muchas necedades sobre las que yo no entiendo ni mucho ni poco. Y no hablo con la intención de menospreciar este tipo de conocimientos, si alguien es sabio acerca de tales cosas, no sea que Meleto me entable proceso con esta acusación, sino que yo no tengo nada que ver con tales cosas, atenienses. Presento como tes- *d* tigos a la mayor parte de vosotros y os pido que cuantos me habéis oído dialogar alguna vez os informéis unos a otros y os lo deis a conocer; muchos de vosotros estáis en esta situación. En efecto, informaos unos con otros de si alguno de vosotros me oyó jamás dialogar poco o mucho acerca de estos temas. De aquí conoce-

[2] La llama acusación, comparándola con la acusación legal. Tampoco el contenido de esta última puede ser referido a la verdadera personalidad de Sócrates, según él mismo ha indicado en sus primeras palabras ante los jueces.

[3] Sócrates resume los conceptos vertidos sobre él durante muchos años y les da la forma de una acusación. Se trata de burdas ideas, que calan bien entre los ignorantes, en las que se mezclan conceptos atribuibles a los filósofos de la naturaleza con los propios de los sofistas, en todo caso poco piadosos. Con estas ideas aparece Sócrates representado en las *Nubes* de Aristófanes.

réis que también son del mismo modo las demás cosas que acerca de mí la mayoría dice.

Pero no hay nada de esto, y si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro
e dinero[4], tampoco esto es verdad. Pues también a mí me parece que es hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élide[5]. Cada uno de éstos, atenienses, yendo de una ciudad a otra, persuaden a los jóvenes —a quienes les es posible recibir lecciones gratuitamente del que quieran de sus conciudadanos— a
20a que abandonen las lecciones de éstos y reciban las suyas pagándoles dinero y debiéndoles agradecimiento. Por otra parte, está aquí otro sabio, natural de Paros, que

---

[4] Esta afirmación es también importante para distinguir a Sócrates de los sofistas. No profesa la enseñanza ni cobra por dejarse oír, lo que sí hacen aquéllos.

[5] En la *Apología* procura Platón ser muy escrupuloso en cuanto a las referencias de personas que, con certeza, aún vivían en la fecha del proceso. Al citar aquí a tres famosos sofistas, omite el nombre del creador y gran impulsor de la sofística: Protágoras de Abdera, que había muerto en 415.— Gorgias de Leontinos era el representante del Occidente griego en la sofística. Es, sin duda, el sofista más calificado después de Protágoras. Alcanzó una gran longevidad, pues debía de ser unos quince años mayor que Sócrates y murió algunos años después que él. Es un personaje muy interesante en otros muchos aspectos del pensamiento, pero sobre todo lo es por la manifiesta influencia de su estilo desde finales del siglo v. Esta influencia fue decisiva en la retórica y en la prosa artística. Su más caracterizado discípulo fue Isócrates.— Pródico era jonio, de Yúlide de Ceos. Distinguido discípulo de Protágoras. Era hombre de poca salud y escasa voz, según lo presenta Platón en el *Protágoras*. Practicó sobre todo las distinciones léxicas, especialmente la sinonimia. Poco más joven que Sócrates, vivía aún, como los tres citados, a la muerte de éste.— Hipias de Élide es el más joven de los tres citados. Aunque no es comparable en méritos con Protágoras y Gorgias, es una personalidad muy interesante. Platón ha escrito dos diálogos en que Hipias es interlocutor de Sócrates. Es discutida la autenticidad del *Hipias Mayor*.

me he enterado de que se halla en nuestra ciudad. Me encontré casualmente al hombre que ha pagado a los sofistas más dinero que todos los otros juntos, Calias[6], el hijo de Hipónico. A éste le pregunté —pues tiene dos hijos—: «Calias, le dije, si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que tomar un cuidador de ellos y pagarle; éste debería hacerlos aptos y buenos b
en la condición natural que les es propia, y sería un conocedor de los caballos o un agricultor. Pero, puesto que son hombres, ¿qué cuidador tienes la intención de tomar? ¿Quién es conocedor de esta clase de perfección, de la humana y política? Pues pienso que tú lo tienes averiguado por tener dos hijos». «¿Hay alguno o no?», dije yo. «Claro que sí», dijo él. «¿Quién, de dónde es, por cuánto enseña?», dije yo. «Oh Sócrates —dijo él—, Eveno[7], de Paros, por cinco minas». Y yo consideré feliz a Eveno, si verdaderamente posee ese arte y enseña tan convenientemente. En cuanto a mí, presumi- c
ría y me jactaría, si supiera estas cosas, pero no las sé, atenienses.

Quizá alguno de vosotros objetaría: «Pero, Sócrates, ¿cuál es tu situación, de dónde han nacido esas tergiversaciones? Pues, sin duda, no ocupándote tú en cosa más notable que los demás, no hubiera surgido seguidamente tal fama[8] y renombre, a no ser que hicieras algo distinto de lo que hace la mayoría. Dinos, pues, qué es ello, a fin de que nosotros no juzquemos a la ligera.» Pienso que el que hable así dice palabras justas y yo d
voy a intentar dar a conocer qué es, realmente, lo que me ha hecho este renombre y esta fama. Oíd, pues. Tal

---

6 Rico ateniense, veinte años más joven que Sócrates, cuya liberalidad para con los sofistas muestra Platón en el *Protágoras.*

7 Eveno de Paros era poeta y sofista. Citado también por Platón en el *Fedón* y en el *Fedro.*

8 Fama, en el sentido de una opinión generalizada que no responde a la realidad.

vez va a parecer a alguno de vosotros que bromeo. Sin embargo, sabed bien que os voy a decir toda la verdad. En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta. Éstos, de los que hablaba hace un momento,
e quizá sean sabios respecto a una sabiduría mayor que la propia de un hombre o no sé cómo calificarla. Hablo así, porque yo no conozco esa sabiduría, y el que lo afirme miente y habla en favor de mi falsa reputación. Atenienses, no protestéis ni aunque parezca que digo algo presuntuoso; las palabras que voy a decir no son mías, sino que voy a remitir al que las dijo, digno de crédito para vosotros. De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos. En efecto, conocíais sin duda a Quere-
21a fonte[9]. Éste era amigo mío desde la juventud y adepto al partido democrático, fue al destierro y regresó con vosotros. Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos[10] y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto —pero como he dicho, no protestéis, atenienses—, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto.

b Pensad por qué digo estas cosas; voy a mostraros de dónde ha salido esta falsa opinión sobre mí. Así pues,

---

[9] Querefonte, cuya relación con Sócrates queda descrita, admiraba a éste profundamente. Aristófanes, en las *Nubes*, hace figurar el nombre de ambos al frente del Pensatorio.

[10] El famoso santuario de Apolo, de prestigio panhelénico y, también, entre los no griegos. La pitonisa, *Pythía*, que tenía un papel secundario en la jerarquía délfica, pronunciaba en trance frases inconexas que eran interpretadas por los sacerdotes.

tras oír yo estas palabras reflexionaba así: «¿Qué dice
realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo
conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué
es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy
sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito.» Y durante
mucho tiempo estuve yo confuso sobre lo que en verdad
quería decir. Más tarde, a regañadientes me incliné a
una investigación del oráculo del modo siguiente. Me
dirigí a uno de los que parecían ser sabios, en la idea
de que, si en alguna parte era posible, allí refutaría el *c*
vaticinio y demostraría al oráculo: «Éste es más sabio
que yo y tú decías que lo era yo.» Ahora bien, al exami-
nar a éste —pues no necesito citarlo con su nombre,
era un político aquel con el que estuve indagando y dia-
logando— experimenté lo siguiente, atenienses: me
pareció que otras muchas personas creían que ese
hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo,
pero que no lo era. A continuación intentaba yo demos-
trarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A
consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de *d*
muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba
a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es
probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga
valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe,
en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo
saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que
él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco
creo saberlo. A continuación me encaminé hacia otro
de los que parecían ser más sabios que aquél y saqué
la misma impresión, y también allí me gané la enemis- *e*
tad de él y de muchos de los presentes.

Después de esto, iba ya uno tras otro, sintiéndome
disgustado y temiendo que me ganaba enemistades,
pero, sin embargo, me parecía necesario dar la mayor
importancia al dios. Debía yo, en efecto, encaminarme,
indagando qué quería decir el oráculo, hacia todos los

22a que parecieran saber algo. Y, por el perro, atenienses —pues es preciso decir la verdad ante vosotros—, que tuve la siguiente impresión. Me pareció que los de mayor reputación estaban casi carentes de lo más importante para el que investiga según el dios; en cambio, otros que parecían inferiores estaban mejor dotados para el buen juicio. Sin duda, es necesario que os haga ver mi camino errante, como condenado a ciertos trabajos [11], a fin de que el oráculo fuera irrefutable para mí. En efecto, tras los políticos me encaminé hacia los poetas,
b los de tragedias, los de ditirambos y los demás, en la idea de que allí me encontraría manifiestamente más ignorante que aquéllos. Así pues, tomando los poemas suyos que me parecían mejor realizados, les iba preguntando qué querían decir, para, al mismo tiempo, aprender yo también algo de ellos. Pues bien, me resisto por vergüenza a deciros la verdad, atenienses. Sin embargo, hay que decirla. Por así decir, casi todos los presentes podían hablar mejor que ellos sobre los poemas que ellos habían compuesto. Así pues, también respecto a los poetas me di cuenta, en poco tiempo, de
c que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan los oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen. Una inspiración semejante me pareció a mí que experimentaban también los poetas, y al mismo tiempo me di cuenta de que ellos, a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran. Así pues, me alejé también de allí creyendo que les superaba en lo mismo que a los políticos.

En último lugar, me encaminé hacia los artesanos. Era consciente de que yo, por así decirlo, no sabía nada,

---

[11] Pone su esfuerzo en comparación con los «Doce trabajos de Heracles».

en cambio estaba seguro de que encontraría a éstos con d
muchos y bellos conocimientos. Y en esto no me equi-
voqué, pues sabían cosas que yo no sabia y, en ello,
eran más sabios que yo. Pero, atenienses, me pareció
a mí que también los buenos artesanos incurrían en el
mismo error que los poetas: por el hecho de que realiza-
ban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba
que era muy sabio también respecto a las demás cosas,
incluso las más importantes, y ese error velaba su sabi-
duría. De modo que me preguntaba yo mismo, en nom- e
bre del oráculo, si preferiría estar así, como estoy, no
siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en
su ignorancia o tener estas dos cosas que ellos tienen.
Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era
ventajoso para mí estar como estoy.

A causa de esta investigación, atenienses, me he
creado muchas enemistades, muy duras y pesadas, de 23a
tal modo que de ellas han surgido muchas tergiversa-
ciones y el renombre éste de que soy sabio. En efecto,
en cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio
respecto a aquello que refuto[12] a otro. Es probable,
atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en
este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de
poco o de nada. Y parece que éste habla de Sócrates[13]
—se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo,
como si dijera: «Es el más sabio, el que, de entre vos- b
otros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad
es digno de nada respecto a la sabiduría.» Así pues,
incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y
averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno
de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando
me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le
demuestro que no es sabio. Por esta ocupación no he

[12] Sócrates desea aclarar la diferencia entre conocer la verdad y conocer lo que no es verdad.

[13] Se conserva en la traducción el anacoluto del texto griego.

tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me
c encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios.

Se añade, a esto, que los jóvenes que me acompañan espontáneamente —los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos— se divierten oyéndome examinar a los hombres y, con frecuencia, me imitan e intentan examinar a otros, y, naturalmente, encuentran, creo yo, gran cantidad de hombres que creen saber algo pero que saben poco o nada. En consecuencia, los examinados por ellos se irritan conmigo, y no consigo mis-
d mos, y dicen que un tal Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes. Cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña, no pueden decir nada, lo ignoran; pero, para no dar la impresión de que están confusos, dicen lo que es usual contra todos los que filosofan, es decir: «las cosas del cielo y lo que está bajo la tierra», «no creer en los dioses» y «hacer más fuerte el argumento más débil». Pues creo que no desearían decir la verdad, a saber, que resulta evidente que están simulando saber sin saber nada. Y como son, pienso yo, susceptibles y
e vehementes y numerosos, y como, además, hablan de mí apasionada y persuasivamente, os han llenado los oídos calumniándome violentamente desde hace mucho tiempo. Como consecuencia de esto me han acusado Meleto, Anito y Licón; Meleto, irritado en nombre de los poetas; Anito, en el de los demiurgos y de los polí-
24*a* ticos, y Licón, en el de los oradores. De manera que, como decía yo al principio, me causaría extrañeza que yo fuera capaz de arrancar de vosotros, en tan escaso tiempo, esta falsa imagen que ha tomado tanto cuerpo. Ahí tenéis, atenienses, la verdad y os estoy hablando sin ocultar nada, ni grande ni pequeño, y sin tomar precauciones en lo que digo. Sin embargo, sé casi con certeza que con estas palabras me consigo enemistades,

lo cual es también una prueba de que digo la verdad, y que es ésta la mala fama mía y que éstas son sus causas. Si investigáis esto ahora o en otra ocasión, con- b
firmaréis que es así.

Acerca de las acusaciones que me hicieron los primeros acusadores[14] sea ésta suficiente defensa ante vosotros. Contra Meleto, el honrado y el amante de la ciudad, según él dice, y contra los acusadores recientes voy a intentar defenderme a continuación. Tomemos, pues, a su vez, la acusación jurada de éstos, dado que son otros acusadores. Es así: «*Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas.*» Tal es la acusación. Examinémosla punto por c
punto.

Dice, en efecto, que yo delinco corrompiendo a los jóvenes. Yo, por mi parte, afirmo que Meleto delinque porque bromea en asunto serio, sometiendo a juicio con ligereza a las personas y simulando esforzarse e inquietarse por cosas que jamás le han preocupado. Voy a intentar mostraros que esto es así.

—Ven aquí[15], Meleto, y dime: ¿No es cierto que consideras de la mayor importancia que los jóvenes sean lo mejor posible? d

—Yo sí.

—Ea, di entonces a éstos quién los hace mejores. Pues es evidente que lo sabes, puesto que te preocupa.

---

[14] Termina aquí Sócrates la parte dedicada a explicar las causas de la falsa opinión que la gente tiene de él. A todos los que la han creado, bien dando origen a ella, bien difundiéndola intencionada o inintencionadamente, los llama «primeros acusadores», para distinguirlos de los que realmente presentaron la acusación, cuyo texto se cita a continuación.

[15] El acusado podía interrogar al acusador y presentar testigos. Durante la intervención de éstos no contaba el tiempo asignado al acusado para su defensa.

En efecto, has descubierto al que los corrompe, a mí, según dices, y me traes ante estos jueces y me acusas. Vamos, di y revela quién es el que los hace mejores. ¿Estás viendo, Meleto, que callas y no puedes decirlo? Sin embargo, ¿no te parece que esto es vergonzoso y testimonio suficiente de lo que yo digo, de que este asunto no ha sido en nada objeto de tu preocupación? Pero dilo, amigo, ¿quién los hace mejores?

—Las leyes.

e —Pero no te pregunto eso, excelente Meleto, sino qué hombre, el cual ante todo debe conocer esto mismo, las leyes.

—Estos, Sócrates, los jueces[16].

—¿Qué dices, Meleto, éstos son capaces de educar a los jóvenes y de hacerlos mejores?

—Sí, especialmente.

—¿Todos, o unos sí y otros no?

—Todos.

—Hablas bien, por Hera, y presentas una gran abundancia de bienhechores. ¿Qué, pues? ¿Los que nos es-
25*a* cuchan los hacen también mejores, o no?

—También éstos.

—¿Y los miembros del Consejo?

—También los miembros del Consejo.

—Pero, entonces, Meleto, ¿acaso los que asisten a la Asamblea, los asambleístas corrompen a los jóvenes? ¿O también aquéllos, en su totalidad, los hacen mejores?

—También aquéllos.

—Luego, según parece, todos los atenienses los hacen buenos y honrados excepto yo, y sólo yo los corrompo. ¿Es eso lo que dices?

---

[16] Los jueces lo eran por sorteo entre los ciudadanos. Lo mismo sucedía con los miembros del Consejo. Los asistentes a la Asamblea eran todos los ciudadanos en plenitud de sus derechos.

—Muy firmemente digo eso.

—Me atribuyes, sin duda, un gran desacierto. Contéstame. ¿Te parece a ti que es también así respecto a los caballos? ¿Son todos los hombres los que los hacen mejores y uno sólo el que los resabia? ¿O, todo lo con- *b*
trario, alguien sólo o muy pocos, los cuidadores de caballos, son capaces de hacerlos mejores, y la mayoría, si tratan con los caballos y los utilizan, los echan a perder? ¿No es así, Meleto, con respecto a los caballos y a todos los otros animales? Sin ninguna duda, digáis que sí o digáis que no tú y Ánito. Sería, en efecto, una gran suerte para los jóvenes si uno solo los corrompe y los demás les ayudan. Pues bien, Meleto, has mostrado *c*
suficientemente que jamás te has interesado por los jóvenes y has descubierto de modo claro tu despreocupación, esto es, que no te has cuidado de nada de esto por lo que tú me traes aquí.

Dinos aún, Meleto, por Zeus, si es mejor vivir entre ciudadanos honrados o malvados. Contesta, amigo. No te pregunto nada difícil. ¿No es cierto que los malvados hacen daño a los que están siempre a su lado, y que los buenos hacen bien?

—Sin duda.

—¿Hay alguien que prefiera recibir daño de los que *d*
están con él a recibir ayuda? Contesta, amigo. Pues la ley ordena responder. ¿Hay alguien que quiera recibir daño?

—No, sin duda.

—Ea, pues. ¿Me traes aquí en la idea de que corrompo a los jóvenes y los hago peores voluntaria o involuntariamente?

—Voluntariamente, sin duda.

—¿Qué sucede entonces, Meleto? ¿Eres tú hasta tal punto más sabio que yo, siendo yo de esta edad y tú tan joven, que tú conoces que los malos hacen siempre algún mal a los más próximos a ellos, y los buenos

e bien; en cambio yo, por lo visto, he llegado a tal grado
de ignorancia, que desconozco, incluso, que si llego a
hacer malvado a alguien de los que están a mi lado
corro peligro de recibir daño de él y este mal tan grande
lo hago voluntariamente, según tú dices? Esto no te
lo creo yo, Meleto, y pienso que ningún otro hombre.
En efecto, o no los corrompo, o si los corrompo, lo hago
involuntariamente, de manera que tú en uno u otro
26a caso mientes. Y si los corrompo involuntariamente, por
esta clase de faltas la ley no ordena hacer comparecer
a uno aquí, sino tomarle privadamente y enseñarle y
reprenderle. Pues es evidente que, si aprendo, cesaré
de hacer lo que hago involuntariamente. Tú has evitado
y no has querido tratar conmigo ni enseñarme; en cambio,
me traes aquí, donde es ley traer a los que necesitan
castigo y no enseñanza.

Pues bien, atenienses, ya es evidente lo que yo decía,
b que Meleto no se ha preocupado jamás por estas cosas,
ni poco ni mucho. Veamos, sin embargo; dinos cómo
dices que yo corrompo a los jóvenes. ¿No es evidente
que, según la acusación que presentaste, enseñándoles
a creer no en los dioses en los que cree la ciudad, sino
en otros espíritus nuevos? ¿No dices que los corrompo
enseñándoles esto?

—En efecto, eso digo muy firmemente.

—Por esos mismos dioses, Meleto, de los que tratamos,
hablanos aún más claramente a mí y a estos hom-
c bres. En efecto, yo no puedo llegar a saber si dices que
yo enseño a creer que existen algunos dioses —y entonces
yo mismo creo que hay dioses y no soy enteramente
ateo ni delinco en eso—, pero no los que la
ciudad cree, sino otros, y es esto lo que me inculpas,
que otros, o bien afirmas que yo mismo no creo en
absoluto en los dioses y enseño esto a los demás.

—Digo eso, que no crees en los dioses en absoluto.

—Oh sorprendente Meleto, ¿para qué dices esas cosas? ¿Luego tampoco creo, como los demás hombres, que el sol y la luna son dioses? d

—No, por Zeus, jueces, puesto que afirma que el sol es una piedra y la luna, tierra.

—¿Crees que estás acusando a Anaxágoras[17], querido Meleto? ¿Y desprecias a éstos y consideras que son desconocedores de las letras hasta el punto de no saber que los libros de Anaxágoras de Clazómenas están llenos de estos temas? Y, además, ¿aprenden de mí los jóvenes lo que de vez en cuando pueden adquirir en la orquestra[18], por un dracma como mucho, y reírse de e Sócrates si pretende que son suyas estas ideas, especialmente al ser tan extrañas? Pero, oh Meleto, ¿te parece a ti que soy así, que no creo que exista ningún dios?

—Ciertamente que no, por Zeus, de ningún modo.

—No eres digno de crédito, Meleto, incluso, según creo, para ti mismo. Me parece que este hombre, atenienses, es descarado e intemperante y que, sin más, ha presentado esta acusación con cierta insolencia, intemperancia y temeridad juvenil. Parece que trama una especie de enigma para tantear. «¿Se dará cuenta ese 27a sabio de Sócrates de que estoy bromeando y contradiciéndome, o le engañaré a él y a los demás oyentes?» Y digo esto porque es claro que éste se contradice en la acusación; es como si dijera: «Sócrates delinque no creyendo en los dioses, pero creyendo en los dioses». Esto es propio de una persona que juega.

---

17 La fama de Anaxágoras debía de ser grande, puesto que, por estas fechas, hacía ya 29 años que había muerto en Lámpsaco. Había vivido muchos años en Atenas en el círculo de Pericles. Aunque Sócrates, en sus comienzos, se había interesado por el pensamiento de Anaxágoras, cuyas ideas le eran perfectamente conocidas, aprovecha esta ocasión para precisar que su pensamiento no tiene relación con el de los filósofos de la naturaleza.

18 Probablemente un lugar en el ágora en el que se ejercía el comercio de libros. No se trata de la orquestra del teatro.

Examinad, pues, atenienses por qué me parece que dice eso. Tú, Meleto, contéstame. Vosotros, como os
b rogué al empezar, tened presente no protestar si construyo las frases en mi modo habitual.

—¿Hay alguien, Meleto, que crea que existen cosas humanas, y que no crea que existen hombres? Que conteste, jueces, y que no proteste una y otra vez. ¿Hay alguien que no crea que existen caballos y que crea que existen cosas propias de caballos? ¿O que no existen flautistas, y sí cosas relativas al toque de la flauta? No existe esa persona, querido Meleto; si tú no quieres responder, te lo digo yo a ti y a estos otros. Pero, responde, al menos, a lo que sigue.

—¿Hay quien crea que hay cosas propias de divini-
c dades, y que no crea que hay divinidades?

—No hay nadie.

—¡Qué servicio me haces al contestar, aunque sea a regañadientes, obligado por éstos! Así pues, afirmas que yo creo y enseño cosas relativas a divinidades, sean nuevas o antiguas; por tanto, según tu afirmación, y además lo juraste eso en tu escrito de acusación, creo en lo relativo a divinidades. Si creo en cosas relativas a divinidades, es sin duda de gran necesidad que yo crea que hay divinidades. ¿No es así? Sí lo es. Supongo que estás de acuerdo, puesto que no contestas. ¿No
d creemos que las divinidades son dioses o hijos de dioses? ¿Lo afirmas o lo niegas?

—Lo afirmo.

—Luego si creo en las divinidades, según tú afirmas, y si las divinidades son en algún modo dioses, esto sería lo que yo digo que presentas como enigma y en lo que bromeas, al afirmar que yo no creo en los dioses y que, por otra parte, creo en los dioses, puesto que creo en las divinidades. Si, a su vez, las divinidades son hijos de los dioses, bastardos nacidos de ninfas o de otras mujeres, según se suele decir, ¿qué hombre creería que

hay hijos de dioses y que no hay dioses? Sería, en efecto, tan absurdo como si alguien creyera que hay hijos de caballos y burros, los mulos, pero no creyera que hay caballos y burros. No es posible, Meleto, que hayas presentado esta acusación sin el propósito de ponernos a prueba, o bien por carecer de una imputación real de la que acusarme. No hay ninguna posibilidad de que tú persuadas a alguien, aunque sea de poca inteligencia, de que una misma persona crea que hay cosas relativas a las divinidades y a los dioses y, por otra parte, que esa persona no crea en divinidades, dioses ni héroes.

e

28a

Pues bien, atenienses, me parece que no requiere mucha defensa demostrar que yo no soy culpable respecto a la acusación de Meleto, y que ya es suficiente lo que ha dicho [19].

Lo que yo decía antes, a saber, que se ha producido gran enemistad hacia mí por parte de muchos, sabed bien que es verdad. Y es esto lo que me va a condenar, si me condena, no Meleto ni Ánito sino la calumnia y la envidia de muchos. Es lo que ya ha condenado a otros muchos hombres buenos y los seguirá condenando. No hay que esperar que se detenga en mí. b

Quizá alguien diga: «¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?» A éste yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: «No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre

---

[19] Con estas palabras, da por terminada Sócrates su defensa frente a la acusación real presentada contra él. El resto del tiempo concedido para la defensa lo va a dedicar a justificar su forma de vida y a demostrar que es beneficiosa para la ciudad y digna de ser seguida por todos los hombres.

c malo. De poco valor serían, según tu idea, cuantos semidioses murieron en Troya y, especialmente, el hijo de Tetis[20], el cual, ante la idea de aceptar algo deshonroso, despreció el peligro hasta el punto de que, cuando, ansioso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le dijo, según creo, algo así como: «Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor, tú mismo morirás, pues el destino está dispuesto para ti inmediatamente después de Héctor»; él, tras oírlo, desdeñó
d la muerte y el peligro, temiendo mucho más vivir siendo cobarde sin vengar a los amigos, y dijo: «Que muera yo en seguida después de haber hecho justicia al culpable, a fin de que no quede yo aquí junto a las cóncavas naves, siendo objeto de risa, inútil peso de la tierra.» ¿Crees que pensó en la muerte y en el peligro?

Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor, o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra. En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si, al asignarme un puesto los jefes que vosotros elegisteis para mandarme en Potidea[21], en Anfípolis y en Delion, decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo
e de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios,

---

[20] Aquiles, que conociendo que debía morir inmediatamente después de Héctor, obró como se indica a continuación. Las palabras de Tetis y de Aquiles, citadas en la *Apología* responden resumida y aproximadamente a *Ilíada* XVIII 96-104. Los héroes homéricos tenían valor de ejemplaridad entre los griegos.

[21] Potidea, Anfípolis y Delion son batallas en las que luchó Sócrates como hoplita y que tuvieron lugar, respectivamente, en 429, 422 y 424. Aunque para su presencia en Potidea y Delio hay otros testimonios, la referencia a Anfípolis se encuentra sólo aquí. Sócrates tenía a gala no haber abandonado Atenas más que en servicio de la patria.

según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa. Sería indigno y realmente alguien podría con jus- 29a
ticia traerme ante el tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por desobedecer al oráculo, temer la muerte y creerme sabio sin serlo. En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprocha- b
ble ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades[22], también reconozco no saberlo. Pero sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien. De manera c
que si ahora vosotros me dejarais libre no haciendo caso a Ánito, el cual dice que o bien era absolutamente necesario que yo no hubiera comparecido aquí o que, puesto que he comparecido, no es posible no condenarme a muerte, explicándoos que, si fuera absuelto, vuestros hijos, poniendo inmediatamente en práctica las cosas que Sócrates enseña, se corromperían todos totalmente, y si, además, me dijerais: «Ahora, Sócrates, no vamos a hacer caso a Ánito, sino que te dejamos libre, a condición, sin embargo, de que no gastes ya más tiem-

[22] Aquí, a diferencia de 40e, donde tiene el sentido de morada de los muertos, expresa lo que sigue a la muerte.

po en esta búsqueda y de que no filosofes, y si eres
d sorprendido haciendo aún esto, morirás»; si, en efecto,
como dije, me dejarais libre con esta condición, yo os
diría: «Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy
a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras alien-
te y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de
exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vos-
otros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro:
'Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más
grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te
avergüenzas de preocuparte de cómo tendras las mayo-
res riquezas y la mayor fama y los mayores honores,
e y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inte-
ligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor
posible?'.» Y si alguno de vosotros discute y dice que
se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marchar-
me, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar,
y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice
30a que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de
más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con
el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudada-
no, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos
estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios,
sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido
mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En
efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que
b intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos
ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma
ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible,
diciéndoos: «No sale de las riquezas la virtud para los
hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros
bienes, tanto los privados como los públicos. Si co-
rrompo a los jóvenes al decir tales palabras, éstas serían
dañinas. Pero si alguien afirma que yo digo otras cosas,
no dice verdad. A esto yo añadiría: «Atenienses, haced
caso o no a Ánito, dejadme o no en libertad, en la idea

de que no voy a hacer otra cosa, aunque hubiera de c
morir muchas veces.»

No protestéis, atenienses, sino manteneos en aquello que os supliqué, que no protestéis por lo que digo, sino que escuchéis. Pues, incluso, vais a sacar provecho escuchando, según creo. Ciertamente, os voy a decir algunas otras cosas por las que quizá gritaréis. Pero no hagáis eso de ningún modo. Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos. En efecto, a mí no me causarían ningún daño ni Meleto ni Ánito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba d
daño de otro malo. Ciertamente, podría quizá matarlo o desterrarlo o quitarle los derechos ciudadanos. Éste y algún otro creen, quizá, que estas cosas son grandes males; en cambio yo no lo creo así, pero sí creo que es un mal mucho mayor hacer lo que éste hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente.

Ahora, atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros. En efecto, si me e
condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes. No llegaréis a tener fácilmente otro semejante, 31a
atenienses, y si me hacéis caso, me dejaréis vivir. Pero, quizá, irritados, como los que son despertados cuando cabecean somnolientos, dando un manotazo me conde-

naréis a muerte a la ligera, haciendo caso a Ánito. Des-
pués, pasaríais el resto de la vida durmiendo, a no ser
que el dios, cuidándose de vosotros, os enviara otro.
Comprenderéis, por lo que sigue, que yo soy precisa-
mente el hombre adecuado para ser ofrecido por el
b dios a la ciudad. En efecto, no parece humano que yo
tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante
tantos años, soporte que mis bienes familiares estén
en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome
de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente,
como un padre o un hermano mayor, intentando con-
vencerle de que se preocupe por la virtud. Y si de esto
obtuviera provecho o cobrara un salario al haceros
estas recomendaciones, tendría alguna justificación. Pero
la verdad es que, incluso vosotros mismos lo veis, aun-
que los acusadores han hecho otras acusaciones tan
desvergonzadamente, no han sido capaces, presentando
c un testigo, de llevar su desvergüenza a afirmar que yo
alguna vez cobré o pedí a alguien una remuneración.
Ciertamente yo presento, me parece, un testigo sufi-
ciente de que digo la verdad: mi pobreza.

Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente,
yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta
en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a
la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La
causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir
muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay
d junto a mí algo divino y demónico[23]; esto también lo
incluye en la acusación Meleto burlándose. Está con-
migo desde niño, toma forma de voz y, cuando se mani-
fiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás
me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la

---

[23] Sócrates justifica por qué ha ejercido privadamente su labor en beneficio de Atenas y no lo ha hecho desde la actividad política. Introduce la presencia de un espíritu disuasor.

política, y me parece que se opone muy acertadamente. En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. Y no os irritéis conmigo porque digo e
la verdad. En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha 32*a*
por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente.

Y, de esto, os voy a presentar pruebas importantes, no palabras, sino lo que vosotros estimáis, hechos. Oíd lo que me ha sucedido, para que sepáis que no cedería ante nada contra lo justo por temor a la muerte, y al no ceder, al punto estaría dispuesto a morir. Os voy a decir cosas vulgares y leguleyas, pero verdaderas. En efecto, atenienses, yo no ejercí ninguna otra magistratura en la ciudad, pero fui miembro del Consejo[24]. *b*
Casualmente ejercía la pritanía nuestra tribu, la Antióquide, cuando vosotros decidisteis, injustamente, como después todos reconocisteis, juzgar en un solo juicio a los diez generales que no habían recogido a los náufragos del combate naval[25]. En aquella ocasión yo

---

[24] El Consejo (llamado «Consejo de los Quinientos») estaba constituido por cincuenta miembros de cada una de las diez tribus. Se dividía el año en diez períodos, en cada uno de los cuales ejercía el gobierno y presidía el Consejo cada una de las tribus (tribu en pritanía). Los cincuenta miembros de la tribu en funciones se llamaban prítanes. En esta época, los cargos que ejercían los prítanes, algunos por un solo día, se asignaban por sorteo; también se había efectuado sorteo para nombrar a los cincuenta representantes de cada tribu.

[25] La batalla naval de las islas Arginusas en el año 406 terminó con la victoria de los generales atenienses sobre los espartanos. Una tormenta impidió recoger a los náufragos propios.

solo entre los prítanes me enfrenté a vosotros para que
no se hiciera nada contra las leyes y voté en contra.
Y estando dispuestos los oradores a enjuiciarme y de-
tenerme, y animándoles vosotros a ello y dando gritos,
c creí que debía afrontar el riesgo con la ley y la justicia
antes de, por temor a la cárcel o a la muerte, unirme
a vosotros que estabais decidiendo cosas injustas. Y
esto, cuando la ciudad aún tenía régimen democrático.
Pero cuando vino la oligarquía, los Treinta[26] me hicie-
ron llamar al Tolo, junto con otros cuatro, y me orde-
naron traer de Salamina a León el salaminio para darle
muerte; pues ellos ordenaban muchas cosas de este
tipo también a otras personas, porque querían cargar
de culpas al mayor número posible. Sin embargo, yo
mostré también en esta ocasión, no con palabras, sino
d con hechos, que a mí la muerte, si no resulta un poco
rudo decirlo, me importa un bledo, pero que, en cam-
bio, me preocupa absolutamente no realizar nada in-
justo e impío. En efecto, aquel gobierno, aun siendo
tan violento, no me atemorizó como para llevar a cabo
un acto injusto, sino que, después de salir del Tolo,
los otros cuatro fueron a Salamina y trajeron a León,
y yo salí y me fui a casa. Y quizá habría perdido la vida
por esto, si el régimen no hubiera sido derribado rápida-
e mente. De esto, tendréis muchos testigos.

¿Acaso creéis que yo habría llegado a vivir tantos
años, si me hubiera ocupado de los asuntos públicos y,
al ocuparme de ellos como corresponde a un hombre

A esta circunstancia se unieron intrigas políticas que determinaron la instrucción de un proceso y la condena a muerte de los generales victoriosos. Era ilegal juzgarlos en un solo juicio. Sócrates, con evidente peligro, fue el único de los prítanes que se opuso. (JEN., *Hel.* I 6.)

[26] «Los Treinta» es el nombre dado al duro gobierno de treinta oligarcas atenienses impuesto por Esparta poco después de la rendición de Atenas en 404. Se reunían en el Tolo.

honrado, hubiera prestado ayuda a las cosas justas y
considerado esto lo más importante, como es debido?
Está muy lejos de ser así. Ni tampoco ningún otro
hombre. En cuanto a mí, a lo largo de toda mi vida, 33a
si alguna vez he realizado alguna acción pública, me he
mostrado de esta condición, y también privadamente,
sin transigir en nada con nadie contra la justicia ni
tampoco con ninguno de los que, creando falsa imagen
de mí, dicen que son discípulos míos. Yo no he sido
jamás maestro de nadie. Si cuando yo estaba hablando
y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo,
deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie. Tam-
poco dialogo cuando recibo dinero y dejo de dialogar si
no lo recibo, antes bien me ofrezco, para que me pre- b
gunten, tanto al rico como al pobre, y lo mismo si al-
guien prefiere responder y escuchar mis preguntas. Si
alguno de éstos es luego un hombre honrado o no lo
es, no podría yo, en justicia, incurrir en culpa; a nin-
guno de ellos les ofrecí nunca enseñanza alguna ni les
instruí. Y si alguien afirma que en alguna ocasión apren-
dió u oyó de mí en privado algo que no oyeran también
todos los demás, sabed bien que no dice la verdad.

¿Por qué, realmente, gustan algunos de pasar largo
tiempo a mi lado? Lo habéis oído ya, atenienses; os he c
dicho toda la verdad. Porque les gusta oírme examinar
a los que creen ser sabios y no lo son. En verdad, es
agradable. Como digo, realizar este trabajo me ha sido
encomendado por el dios por medio de oráculos, de
sueños y de todos los demás medios con los que alguna
vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre
hacer algo. Esto, atenienses, es verdad y fácil de com-
probar. Ciertamente, si yo corrompo a unos jóvenes
ahora y a otros los he corrompido ya, algunos de ellos, d
creo yo, al hacerse mayores, se darían cuenta de que,
cuando eran jóvenes, yo les aconsejé en alguna ocasión
algo malo, y sería necesario que subieran ahora a la

tribuna, me acusaran y se vengaran. Si ellos no quieren, alguno de sus familiares, padres, hermanos u otros parientes; si sus familiares recibieron de mí algún daño, tendrían que recordarlo ahora y vengarse. Por todas partes están presentes aquí muchos de ellos a los que estoy viendo. En primer lugar, este Critón[27], de mi misma edad y demo, padre de Critobulo, también presente;
e después, Lisanias de Esfeto, padre de Esquines, que está aquí; luego Antifón de Cefisia, padre de Epígenes; además, están presentes otros cuyos hermanos han estado en esta ocupación, Nicóstrato, el hijo de Teozótides y hermano de Teódoto —Teódoto ha muerto, así que no podría rogarle que no me acusara—; Paralio, hijo de Demódoco, cuyo hermano era Téages; Adimanto, hijo
34a de Aristón, cuyo hermano es Platón, que está aquí; Ayantodoro, cuyo hermano, aquí presente, es Apolodoro. Puedo nombraros a otros muchos, a alguno de los cuales Meleto debía haber presentado especialmente como testigo en su discurso. Si se olvidó entonces, que lo presente ahora —yo se lo permito— y que diga si dispone de alguno de éstos. Pero vais a encontrar todo lo contrario, atenienses, todos están dispuestos a ayudarme a mí, al que corrompe, al que hace mal a sus fami-
b liares, como dicen Meleto y Ánito. Los propios corrompidos tendrían quizá motivo para ayudarme, pero los

[27] Las personas citadas eran amigos fieles de Sócrates. Critón está configurado en el diálogo que lleva su nombre. Esquines de Esfeto estuvo también presente en la muerte de Sócrates. Tras la muerte del maestro se trasladó a Sicilia, donde residió muchos años antes de regresar a Atenas. Epígenes, del demo de Cefisia, estuvo también presente en la muerte de Sócrates. Nicóstrato no nos es conocido por otras referencias. Téages, ateniense, hijo de Demódoco, está nombrado ya como fallecido en la fecha del proceso. Es interlocutor de Sócrates en el diálogo apócrifo de su nombre. Adimanto, el hermano mayor de Platón, es interlocutor de Sócrates en la *República*. Apolodoro aparece también en el *Banquete* 172b, y en el *Fedón* 59a y 117d.

no corrompidos, hombres ya mayores, los parientes de éstos no tienen otra razón para ayudarme que la recta y la justa, a saber, que tienen conciencia de que Meleto miente y de que yo digo la verdad.

Sea, pues, atenienses; poco más o menos, son éstas y, quizá, otras semejantes las cosas que podría alegar en mi defensa [28]. Quizá alguno de vosotros se irrite, acordándose de sí mismo, si él, sometido a un juicio de c
menor importancia que éste, rogó y suplicó a los jueces con muchas lágrimas, trayendo a sus hijos para producir la mayor compasión posible y, también, a muchos de sus familiares y amigos [29], y, en cambio, yo no hago nada de eso, aunque corro el máximo peligro, según parece. Tal vez alguno, al pensar esto, se comporte más duramente conmigo e, irritado por estas mismas palabras, dé su voto con ira. Pues bien, si alguno de vos- d
otros es así —ciertamente yo no lo creo, pero si, no obstante, es así—, me parece que le diría las palabras adecuadas, al decirle: «También yo, amigo, tengo parientes. Y, en efecto, me sucede lo mismo que dice Homero, tampoco yo he nacido de 'una encina ni de una roca', sino de hombres, de manera que también yo tengo parientes y por cierto, atenienses, tres hijos, uno ya adolescente y dos niños.» Sin embargo, no voy a hacer subir aquí a ninguno de ellos y suplicaros que me absolváis. ¿Por qué no voy a hacer nada de esto? No por arrogancia, atenienses, ni por desprecio a vos-

---

[28] Las últimas palabras de Sócrates antes de votar los jueces tienen una creciente tensión dramática. Así como Ánito había dicho que no se debía haber procesado a Sócrates, o que, una vez procesado, era necesario condenarlo a muerte, así también Sócrates sabía que tenía que renunciar a toda su labor pasada adoptando una actitud suplicante o mantenerse firme, con el casi seguro riesgo de ser condenado a muerte.

[29] Se trata de prácticas que eran frecuentes en juicios en los que la sentencia podía ser la pena capital.

e otros. Si yo estoy confiado con respecto a la muerte o no lo estoy, eso es otra cuestión. Pero en lo que toca a la reputación, la mía, la vuestra y la de toda la ciudad, no me parece bien, tanto por mi edad como por el renombre que tengo, sea verdadero o falso, que yo haga nada de esto, pero es opinión general que Sócrates se
35a distingue de la mayoría de los hombres. Si aquellos de vosotros que parecen distinguirse por su sabiduría, valor u otra virtud cualquiera se comportaran de este modo, sería vergonzoso. A algunos que parecen tener algún valor los he visto muchas veces comportarse así cuando son juzgados, haciendo cosas increíbles porque creían que iban a soportar algo terrible si eran condenados a muerte, como si ya fueran a ser inmortales si vosotros no los condenarais. Me parece que éstos llenan de vergüenza a la ciudad, de modo que un extranjero
b podría suponer que los atenienses destacados en mérito, a los que sus ciudadanos prefieren en la elección de magistraturas y otros honores, ésos en nada se distinguen de las mujeres. Ciertamente, atenienses, ni vosotros, los que destacáis en alguna cosa, debéis hacer esto, ni, si lo hacemos nosotros, debéis permitirlo, sino dejar bien claro que condenaréis al que introduce estas escenas miserables y pone en ridículo a la ciudad, mucho más que al que conserva la calma.

Aparte de la reputación, atenienses, tampoco me parece justo suplicar a los jueces y quedar absuelto por
c haber suplicado, sino que lo justo es informarlos y persuadirlos. Pues no está sentado el juez para conceder por favor lo justo, sino para juzgar; además, ha jurado no hacer favor a los que le parezca, sino juzgar con arreglo a las leyes. Por tanto, es necesario que nosotros no os acostumbremos a jurar en falso y que vosotros no os acostumbréis, pues ni unos ni otros obraríamos piadosamente. Por consiguiente, no estiméis, atenienses, que yo debo hacer ante vosotros actos que considero

que no son buenos, justos ni piadosos, especialmente, d
por Zeus, al estar acusado de impiedad por este Meleto. Pues, evidentemente, si os convenciera y os forzara con mis súplicas, a pesar de que habéis jurado, os estaría enseñando a no creer que hay dioses y simplemente, al intentar defenderme, me estaría acusando de que no creo en los dioses. Pero está muy lejos de ser así; porque creo, atenienses, como ninguno de mis acusadores; y dejo a vosotros y al dios que juzguéis sobre mí del modo que vaya a ser mejor para mí y para vosotros.

Al hecho de que no me irrite, atenienses, ante lo su- e
cedido, es decir, ante que me hayáis condenado, con- 36a
tribuyen muchas cosas y, especialmente, que lo sucedido no ha sido inesperado para mí, si bien me extraña mucho más el número de votos resultante de una y otra parte. En efecto, no creía que iba a ser por tan poco, sino por mucho. La realidad es que, según parece, si sólo treinta[30] votos hubieran caído de la otra parte, habría sido absuelto. En todo caso, según me parece, incluso ahora he sido absuelto respecto a Meleto, y no sólo absuelto, sino que es evidente para todos que, si no hubieran comparecido Ánito y Licón para acusarme, quedaría él condenado incluso a pagar mil dracmas por no haber b
alcanzado la quinta parte de los votos.

Así pues, propone para mí este hombre la pena de muerte. Bien, ¿y yo qué os propondré a mi vez[31], ate-

---

[30] Sócrates ha sido declarado culpable de la acusación. Para los datos numéricos, ver la Introducción. Si el acusador no conseguía la quinta parte de los votos de los jueces, debía pagar mil dracmas.

[31] Meleto ha propuesto la pena de muerte. El tribunal no puede más que elegir entre las dos propuestas. En las circunstancias del momento, Sócrates tenía que admitir una culpabilidad o exponerse a que el tribunal tuviera que elegir la pena de

nienses? ¿Hay alguna duda de que propondré lo que merezco? ¿Qué es eso entonces? ¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad, por considerar que en realidad soy
c demasiado honrado como para conservar la vida si me encaminaba a estas cosas? No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y
d de las demás cosas según esta misma idea. Por consiguiente, ¿qué merezco que me pase por ser de este modo? Algo bueno, atenienses, si hay que proponer en verdad según el merecimiento. Y, además, un bien que sea adecuado para mí. Así, pues, ¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor y que necesita tener ocio para exhortaros a vosotros? No hay cosa que le convenga más, atenienses, que el ser alimentado en el Pritaneo[32] con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues éste os hace parecer felices, y yo os hago felices, y éste en nada
e necesita el alimento, y yo sí lo necesito. Así, pues, si

---

muerte. La decisión, que Sócrates seguramente tenía prevista desde antes del juicio, fue la de no aceptar la culpabilidad.

[32] En el Pritaneo, establecido en el Tolo, podían comer las personas a las que la ciudad juzgaba como sus benefactores. Este honor era muy estimado.

es preciso que yo proponga lo merecido con arreglo a
lo justo, propongo esto: la manutención en el Pritaneo. 37a
Quizá, al hablar así, os parezca que estoy hablando
lleno de arrogancia, como cuando antes hablaba de
lamentaciones y súplicas. No es así, atenienses, sino más
bien, de este otro modo. Yo estoy persuadido de que
no hago daño a ningún hombre voluntariamente, pero
no consigo convenceros a vosotros de ello, porque hemos
dialogado durante poco tiempo. Puesto que, si tuvieráis
una ley, como la tienen otros hombres, que ordenara
no decidir sobre una pena de muerte en un solo día,
sino en muchos, os convenceríais. Pero, ahora, en poco *b*
tiempo no es fácil liberarse de grandes calumnias. Per-
suadido, como estoy, de que no hago daño a nadie, me
hallo muy lejos de hacerme daño a mí mismo, de decir
contra mí que soy merecedor de algún daño y de pro-
poner para mí algo semejante. ¿Por qué temor iba a
hacerlo? ¿Acaso por el de no sufrir lo que ha propuesto
Meleto y que yo afirmo que no sé si es un bien o un
mal? ¿Para evitar esto, debo elegir algo que sé con cer-
teza que es un mal y proponerlo para mí? ¿Tal vez, la
prisión? ¿Y por qué he de vivir yo en la cárcel siendo *c*
esclavo de los magistrados que, sucesivamente, ejerzan
su cargo en ella, los Once? ¿Quizá, una multa y estar
en prisión hasta que la pague? Pero esto sería lo mismo
que lo anterior, pues no tengo dinero para pagar. ¿En-
tonces propondría el destierro? Quizá vosotros acepta-
ríais esto. ¿No tendría yo, ciertamente, mucho amor a
la vida, si fuera tan insensato como para no poder re-
flexionar que vosotros, que sois conciudadanos míos,
no habéis sido capaces de soportar mis conversaciones
y razonamientos, sino que os han resultado lo bastante *d*
pesados y molestos como para que ahora intentéis libra-
ros de ellos, y que acaso otros los soportarán fácilmen-
te? Está muy lejos de ser así, atenienses. ¡Sería, en
efecto, una hermosa vida para un hombre de mi edad

salir de mi ciudad y vivir yendo expulsado de una ciudad a otra! Sé con certeza que, donde vaya, los jóvenes escucharán mis palabras, como aquí. Si los rechazo, ellos me expulsarán convenciendo a los mayores. Si
e no los rechazo, me expulsarán sus padres y familiares por causa de ellos.

Quizá diga alguno: «¿Pero no serás capaz de vivir alejado de nosotros en silencio y llevando una vida tranquila?» Persuadir de esto a algunos de vosotros es lo más difícil. En efecto, si digo que eso es desobedecer al dios y que, por ello, es imposible llevar una vida
38a tranquila, no me creeréis pensando que hablo irónicamente. Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así, como yo digo, atenienses, pero no es fácil convenceros. Además, no estoy acostumbrado a considerarme mere-
b cedor de ningún castigo. Ciertamente, si tuviera dinero, propondría la cantidad que estuviera en condiciones de pagar; el dinero no sería ningún daño. Pero la verdad es que no lo tengo, a no ser que quisierais aceptar lo que yo podría pagar. Quizá podría pagaros una mina de plata[33]. Propongo, por tanto, esa cantidad. Ahí Platón, atenienses, Critón, Critobulo y Apolodoro me piden que proponga treinta minas y que ellos salen fiadores.

---

[33] Sus amigos en el público advirtieron en seguida que la oferta de una mina conducía directamente a que el tribunal aceptara la propuesta de Meleto. Sócrates aceptó proponer las treinta minas. No hay razón para pensar que esta oferta no se produjo.

Así pues, propongo esa cantidad. Éstos serán para vosotros fiadores dignos de crédito.

Por no esperar un tiempo no largo, atenienses, vais *c*
a tener la fama y la culpa, por parte de los que quieren difamar a la ciudad, de haber matado[34] a Sócrates, un sabio. Pues afirmarán que soy sabio, aunque no lo soy, los que quieren injuriaros. En efecto, si hubierais esperado un poco de tiempo, esto habría sucedido por sí mismo. Veis, sin duda, que mi edad está ya muy avanzada en el curso de la vida y próxima a la muerte. No
digo estas palabras a todos vosotros, sino a los que me *d*
han condenado a muerte. Pero también les digo a ellos lo siguiente. Quizá creéis, atenienses, que yo he sido condenado por faltarme las palabras adecuadas para haberos convencido, si yo hubiera creído que era preciso hacer y decir todo, con tal de evitar la condena. Está muy lejos de ser así. Pues bien, he sido condenado por falta no ciertamente de palabras, sino de osadía y desvergüenza[35], y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír: lamentarme, llorar o hacer y
decir otras muchas cosas indignas de mí, como digo, y *e*
que vosotros tenéis costumbre de oír a otros. Pero ni antes creí que era necesario hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme

[34] En nueva votación, el tribunal ha condenado a muerte a Sócrates. Casi ochenta jueces han cambiado de opinión y han dado su voto adverso a Sócrates. El juicio ha terminado, pero mientras los magistrados terminan sus diligencias para conducirlo a la prisión, Sócrates ha podido brevemente hablar con los jueces. Platón recoge estas palabras separando las dirigidas a los que le han condenado, de las que dedica a los que han votado su propuesta.

[35] Estas ideas expresadas aquí son las que, al parecer, han guiado el comportamiento de Sócrates durante el juicio. En ningún lugar expresa estos puntos de vista con mayor claridad.

defendido así, sino que prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo. En efecto, ni ante la justicia ni en la guerra, ni yo ni ningún otro deben maquinar
39a cómo evitar la muerte a cualquier precio. Pues también en los combates muchas veces es evidente que se evitaría la muerte abandonando las armas y volviéndose a suplicar a los perseguidores. Hay muchos medios, en cada ocasión de peligro, de evitar la muerte, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que
b la muerte. Ahora yo, como soy lento y viejo, he sido alcanzado por la más lenta de las dos. En cambio, mis acusadores, como son temibles y ágiles, han sido alcanzados por la más rápida, la maldad. Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y éstos, condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia. Yo me atengo a mi estimación y éstos, a la suya. Quizá era necesario que esto fuera así y creo que está adecuadamente.

c Deseo predeciros a vosotros, mis condenadores, lo que va a seguir a esto. En efecto, estoy yo ya en ese momento[36] en el que los hombres tienen capacidad de profetizar, cuando van ya a morir. Yo os aseguro, hombres que me habéis condenado, que inmediatamente después de mi muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus, que el de mi condena a muerte. En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida, pero, como digo, os va a salir muy al contrario. Van a ser
d más los que os pidan cuentas, ésos a los que yo ahora contenía sin que vosotros lo percibierais. Serán más in-

---

[36] Era creencia común que, a la hora de la muerte, los hombres adquirían cualidades proféticas.

transigentes por cuanto son más jóvenes, y vosotros os irritaréis más. Pues, si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado. El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible. Hechas estas predicciones a quienes me han condenado les digo adiós.

Con los que habéis votado mi absolución me gusta- e
ría conversar sobre este hecho que acaba de suceder,
mientras los magistrados están ocupados y aún no voy
adonde yo debo morir. Quedaos, pues, conmigo, amigos,
este tiempo, pues nada impide conversar entre nos-
otros mientras sea posible. Como sois amigos, quiero 40a
haceros ver qué significa, realmente, lo que me ha suce-
dido ahora. En efecto, jueces —pues llamándoos jueces
os llamo correctamente—, me ha sucedido algo extra-
ño. La advertencia habitual para mí, la del espíritu
divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy
frecuente, oponiéndose aun a cosas muy pequeñas, si
yo iba a obrar de forma no recta. Ahora me ha sucedido
lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en
opinión general es, el mayor de los males. Pues bien,
la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de b
casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal,
ni en ningún momento durante la defensa cuando iba
a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me re-
tenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio,
ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún
momento ante ningún acto o palabra. ¿Cuál pienso que
es la causa? Voy a decíroslo. Es probable que esto que
me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo
comprendamos rectamente los que creemos que la muer-
te es un mal. Ha habido para mí una gran prueba de c
ello. En efecto, es imposible que la señal habitual no se

me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno.

Reflexionemos también que hay gran esperanza de
que esto sea un bien. La muerte es una de estas dos
cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene
sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es
precisamente una transformación, un cambio de morada
para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es
d una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se
duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia mara-
villosa. Pues, si alguien, tomando la noche en la que ha
dormido de tal manera que no ha visto nada en sueños
y comparando con esta noche las demás noches y días
de su vida, tuviera que reflexionar y decir cuántos días
y noches ha vivido en su vida mejor y más agradable-
mente que esta noche, creo que no ya un hombre cual-
quiera, sino que incluso el Gran Rey[37] encontraría fácil-
e mente contables estas noches comparándolas con los
otros días y noches. Si, en efecto, la muerte es algo así,
digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo
no resulta ser más que una sola noche. Si, por otra
parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar
y es verdad, como se dice, que allí están todos los que
han muerto, ¿qué bien habría mayor que éste, jueces?
41a Pues si, llegado uno al Hades, libre ya de éstos que
dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos
jueces, los que se dice que hacen justicia allí: Minos[38],
Radamanto, Éaco y Triptólemo, y a cuantos semidioses
fueron justos en sus vidas, ¿sería acaso malo el viaje?

---

[37] Es la manera corriente de llamar al rey de los persas, cuya riqueza y lujo eran proverbiales.

[38] En el *Gorgias* 523e, cita Platón a Minos, Éaco y Radamanto, pero no a Triptólemo. En el libro XI de la *Odisea*, el juez es Minos. Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero están nombrados como seres extraordinarios con los que todo ser humano desearía hablar.

Además, ¿cuánto daría alguno de vosotros por estar
junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Yo estoy dis-
puesto a morir muchas veces, si esto es verdad, y sería
un entretenimiento maravilloso, sobre todo para mí, b
cuando me encuentre allí con Palamedes [39], con Ayante,
el hijo de Telamón, y con algún otro de los antiguos
que haya muerto a causa de un juicio injusto, comparar
mis sufrimientos con los de ellos; esto no sería desagra-
dable, según creo. Y lo más importante, pasar el tiempo
examinando e investigando a los de allí, como ahora a
los de aquí, para ver quién de ellos es sabio, y quién
cree serlo y no lo es. ¿Cuánto se daría, jueces, por exa-
minar al que llevó a Troya aquel gran ejército, o bien a c
Odiseo [40] o a Sísifo o a otros infinitos hombres y mujeres
que se podrían citar? Dialogar allí con ellos, estar en
su compañía y examinarlos sería el colmo de la felici-
dad. En todo caso, los de allí no condenan a muerte por
esto. Por otras razones son los de allí más felices que
los de aquí, especialmente porque ya el resto del tiempo
son inmortales, si es verdad lo que se dice.

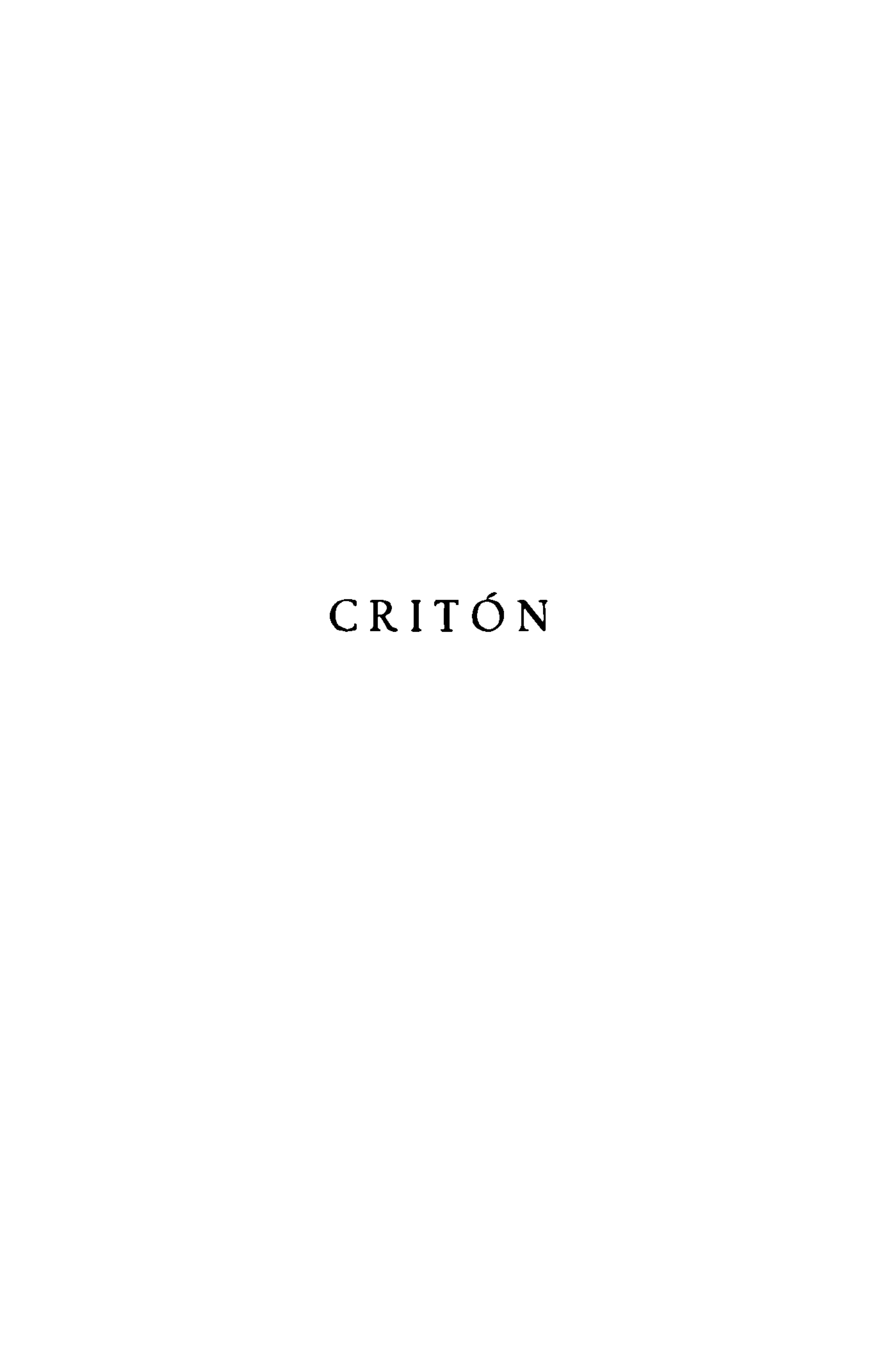
Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos
de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el
ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para
el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, d
y que los dioses no se desentienden de sus dificultades.
Tampoco lo que ahora me ha sucedido ha sido por casua-
lidad, sino que tengo la evidencia de que ya era mejor
para mí morir y librarme de trabajos. Por esta razón,
en ningún momento la señal divina me ha detenido y,
por eso, no me irrito mucho con los que me han con-

---

[39] Palamedes y Ayante fueron, como Sócrates, víctimas de un juicio injusto, ambos a causa de Odiseo.

[40] El nombre de Odiseo viene atraído como pareja con Agamenón; el de Sísifo, como pareja de Odiseo, por urdidor de engaños. No tendría sentido nombrar aquí el castigo de Sísifo, ya conocido en *Odisea* XI 593.

denado ni con los acusadores. No obstante, ellos no me condenaron ni acusaron con esta idea, sino creyendo que me hacían daño. Es justo que se les haga este re-
e proche. Sin embargo, les pido una sola cosa. Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada. Si hacéis esto, mis hijos y yo
42*a* habremos recibido un justo pago de vosotros. Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios.



CRITÓN

INTRODUCCIÓN

El *Critón* es el más breve de los escritos de la primera época de Platón. Por su contenido está muy próximo a la *Apología*. Se trata todavía de tomar decisiones que pueden salvar la vida. La prisión y la próxima ejecución son las secuencias obligadas de la sentencia dictada en el juicio. Encierra, incluso, una justificación de la actitud adoptada por Sócrates en su defensa. Esta última afirmación no se da aisladamente en ninguna parte del diálogo, como sucede en otras obras, sino que toda la exposición es una confirmación de la personalidad de Sócrates, tal como es posible deducirla de la *Apología*. Es un escrito que no se parece en nada al resto de los diálogos. No se trata de buscar una definición general de un concepto ni de rechazar un razonamiento por defecto en la argumentación. Se trata, sobre todo, de adoptar una posición definitiva. Aun en los momentos en que parece que nos movemos en el ámbito de la abstracción, ésta se halla en un segundo plano, puesto que lo único importante es la decisión que al fin se va a tomar.

La propuesta que Sócrates hace a Critón es la de repasar los conceptos y los puntos de vista que ambos daban antes por buenos, para comprobar si ahora, en la nueva situación, siguen pareciendo los mismos o hay que rechazarlos. Éste es el tema del diálogo, pero con la circunstancia de que la confirmación va a ser hecha

por un hombre al que quedan unas pocas horas de vida. Es el dramatismo que se añade a toda la argumentación. El heroísmo es, en principio, objeto de admiración para todos los hombres; pero el acto heroico no puede existir sin el héroe. Es ciertamente decepcionante que, una vez creadas las circunstancias para el acto heroico, el llamado a llevarlo a cabo se retire de la única manera en que esto es posible: vergonzosamente. El acto heroico es el resultado de una decisión personal y única, que supone la adecuación, más allá de toda dificultad, de la conducta a una idea o a un deber moral. De todo esto tuvo clara intuición Sócrates y, por ello, quizá, tomó una decisión, aun antes de comparecer ante el tribunal [1]. Parece lógico pensar que el *Critón* sigue a la *Apología*, pero esto no es necesariamente deducible de las referencias a hechos que aparecen también en la *Apología* [2]. Ésta es la opinión de Guthrie, con la que coincidimos plenamente [3]. Por las razones apuntadas más arriba, parece que el *Critón* es el diálogo más próximo a la *Apología*, pero de ello no se infiere que su redacción sea casi simultánea, aunque de hecho pudo haberlo sido. El gran número de diálogos escritos en un período limitado reduce mucho el

---

1 Véase Introducción a la *Apología*, págs. 142-44.

2 Véanse *Critón* 45b, 52c, y *Apología* 37c, 37d, respectivamente. La idea de que la vida lejos de Atenas fuera poco deseable para Sócrates no es una circunstancia de carácter limitado a la que Sócrates aludiera durante la defensa y que Critón cita; es una circunstancia a la que, sin duda, Sócrates daba gran importancia. Por otra parte, las referencias a la defensa misma, al tratarse de hechos reales, no suponen de ningún modo la existencia de la *Apología*. Lo mismo sucede con la referencia a que en el juicio pudo Sócrates contraproponer el exilio; se trata de algo que sucedió en el juicio y a ello se refiere Critón.

3 Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge, 1975, pág. 93.

tiempo que pudo transcurrir entre la redacción de ambos escritos.

Parece fuera de duda que Sócrates fue invitado a huir de la prisión y que esta invitación no se limitó a su buen amigo Critón ni a los forasteros citados en 44b. Este propósito, nacido del dolor y la irritación de los discípulos y amigos, debió de encontrar un callado estímulo en el evidente desagrado que muchos atenienses tenían que sentir ante la monstruosidad que, inevitablemente, se iba a producir. Platón cita sólo a Critón y no nombra a otros atenienses; únicamente cita a dos extranjeros. La amistad de Critón con Sócrates y el que realmente éste se negara a evadirse eran atenuantes, si alguien hubiera querido presentar una acusación. Pero de que Platón no les cite no se puede deducir que su número fuera muy pequeño. Los «otros amigos», de 44e, aparecen más bien como un grupo de apoyo a Critón.

El diálogo no sería concebible si no se hubiera dado esta incitación a que Sócrates se evadiera y sin que esta circunstancia fuera conocida, al menos, por una buena parte de los que iban a ser sus primeros lectores. No tuvo Platón que imaginar una situación a fin de que en ella Sócrates mostrara su entereza moral. La actitud de Sócrates se resume muy brevemente. Ninguna otra circunstancia va a ser válida, más que la razón. Si los razonamientos son buenos también ahora, hay que seguirlos sin tener en cuenta ningún peligro. La prosopopeya de las leyes, que no actúan sólo con argumentos sino tratando de hacer coherente el comportamiento de Sócrates con toda su vida anterior, es una presentación de máxima eficacia para contrastar su conducta, aunque algunos razonamientos nos resulten chocantes por nuestra diferente concepción del Estado. ¡Qué diferente resulta el Sócrates de este diálogo del que tuvo que presentar Meleto en la acusación!

Sobre que, en realidad, esta conversación se hubiera producido es imposible decidir. Lo que parece menos probable es que fuera el día antes de que regresara el barco de Delos. Tan inquietos como Critón estarían los otros amigos que, como se nos dice en el *Fedón*, se reunían en la prisión desde el amanecer. Pero una conversación semejante pudo haberla tenido Critón en cualquiera de sus intentos de persuadir a Sócrates a que huyera. Critón habría hablado con Platón de esta conversación y éste, con su maravilloso estilo, habría compuesto esta pieza bellísima.

El hecho de que, en el orden de la realidad cronológica, la continuación de este diálogo se halle en el comienzo y el final del *Fedón* no implica la menor relación de un diálogo con otro. En época posterior, cuando la temática apologética estaba cerrada, al menos formalmente, encontró Platón que era muy bello encuadrar un diálogo sobre la inmortalidad del alma entre las primeras luces del día de la muerte del maestro y las últimas palabras que éste pronunció cuando ya el veneno ponía fin a su vida.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Para la versión española se ha seguido el texto de Burnet, *Platonis Opera*, vol. I, Oxford, 1900 (reimpresión, 1973).

BIBLIOGRAFÍA

Véase la bibliografía para la *Apología* en este volumen, pág. 147.

CRITÓN

SÓCRATES Y CRITÓN

SÓCRATES. — ¿Por qué vienes a esta hora, Critón? 43a
¿No es pronto todavía?

CRITÓN. — En efecto, es muy pronto.

SÓC. — ¿Qué hora es exactamente?

CRIT. — Comienza a amanecer.

SÓC. — Me extraña que el guardián de la prisión haya querido atenderte.

CRIT. — Es ya amigo mío, Sócrates, de tanto venir aquí; además ha recibido de mí alguna gratificación.

SÓC. — ¿Has venido ahora o hace tiempo?

CRIT. — Hace ya bastante tiempo.

SÓC. — ¿Y cómo no me has despertado en seguida b
y te has quedado sentado ahí al lado, en silencio?

CRIT. — No, por Zeus, Sócrates, en esta situación tampoco habría querido yo mismo estar en tal desvelo y sufrimiento, pero hace rato que me admiro viendo qué suavemente duermes, y a intención no te desperté para que pasaras el tiempo lo más agradablemente. Muchas veces, ya antes durante toda tu vida, te consideré feliz por tu carácter, pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas.

SÓC. — Ciertamente, Critón, no sería oportuno irritarme a mi edad, si debo ya morir.

c CRIT. — También otros de tus años, Sócrates, se encuentran metidos en estas circunstancias, pero su edad no les libra en nada de irritarse con su suerte presente.

SÓC. — Así es. Pero, ¿por qué has venido tan temprano?

CRIT. — Para traerte, Sócrates, una noticia dolorosa y agobiante, no para ti, según veo, pero ciertamente dolorosa y agobiante para mí y para todos tus amigos, y que para mí, según veo, va a ser muy difícil de soportar.

SÓC. — ¿Cuál es la noticia? ¿Acaso ha llegado ya
d desde Delos[1] el barco a cuya llegada debo yo morir?

CRIT. — No ha llegado aún, pero me parece que estará aquí hoy, por lo que anuncian personas venidas de Sunio[2] que han dejado el barco allí. Según estos mensajeros, es seguro que estará aquí hoy, y será necesario, Sócrates, que mañana acabes tu vida.

SÓC. — Pues, ¡buena suerte!, Critón. Sea así, si así es agradable a los dioses. Sin embargo, no creo que el barco esté aquí hoy.

44a CRIT. — ¿De dónde conjeturas eso?

SÓC. — Voy a decírtelo. Yo debo morir al día siguiente de que el barco llegue.

CRIT. — Así dicen los encargados de estos asuntos.

SÓC. — Entonces, no creo que llegue el día que está empezando sino el siguiente. Me fundo en cierto sueño que he tenido hace poco, esta noche. Probablemente ha sido muy oportuno que no me despertaras.

CRIT. — ¿Cuál era el sueño?

---

1 Todos los años se enviaba una procesión a Delos en recuerdo de la victoria de Teseo sobre el Minotauro, victoria que liberó a Atenas del tributo humano que debía pagar a Minos. Desde que la nave salía hasta su regreso, no se podía ejecutar ninguna sentencia de muerte.

2 El cabo Sunio se halla en el vértice sur del Ática. A partir de ahí los barcos navegaban sin perder de vista la costa.

Sóc.—Me pareció que una mujer bella, de buen aspecto, que llevaba blancos vestidos se acercó a mí, me llamó y me dijo: «Sócrates, b

al tercer día llegarás a la fértil Ptía»[3].

Crit.—Extraño es el sueño, Sócrates.

Sóc.—En todo caso, muy claro, según yo creo, Critón.

Crit.—Demasiado claro, según parece. Pero, querido Sócrates, todavía en este momento hazme caso y sálvate. Para mí, si tú mueres, no será una sola desgracia, sino que, aparte de verme privado de un amigo como jamás encontraré otro, muchos que no nos conocen bien a ti y a mí creerán que, habiendo podido yo salvarte, si hubiera querido gastar dinero, te he aban- c
donado. Y, en verdad, ¿hay reputación más vergonzosa que la de parecer que se tiene en más al dinero que a los amigos? Porque la mayoría no llegará a convencerse de que tú mismo no quisiste salir de aquí, aunque nosotros nos esfozábamos en ello.

Sóc.—Pero ¿por qué damos tanta importancia, mi buen Critón, a la opinión de la mayoría? Pues los más capaces, de los que sí vale la pena preocuparse, considerarán que esto ha sucedido como en realidad suceda.

Crit.—Pero ves, Sócrates, que es necesario también d
tener en cuenta la opinión de la mayoría. Esto mismo que ahora está sucediendo deja ver, claramente, que la mayoría es capaz de producir no los males más pequeños, sino precisamente los mayores, si alguien ha incurrido en su odio.

Sóc.—¡Ojalá, Critón, que los más fueran capaces de hacer los males mayores para que fueran también capaces de hacer los mayores bienes! Eso sería bueno.

[3] Es el verso 363 de *Ilíada* IX, en el que Platón ha cambiado la primera persona por la segunda. Para Ptía, véase pág. 385, nota 9.

La realidad es que no son capaces ni de lo uno ni de lo otro; pues, no siendo tampoco capaces de hacer a alguien sensato ni insensato, hacen lo que la casualidad les ofrece.

e CRIT.—Bien, aceptemos que es así. ¿Acaso no te estás tú preocupando de que a mí y a los otros amigos, si tú sales de aquí, no nos creen dificultades los sicofantes[4] al decir que te hemos sacado de la cárcel, y nos veamos obligados a perder toda nuestra fortuna o mucho dinero o, incluso, a sufrir algún otro daño además
45*a* de éstos? Si, en efecto, temes algo así, déjalo en paz. Pues es justo que nosotros corramos este riesgo para salvarte y, si es preciso, otro aún mayor. Pero hazme caso y no obres de otro modo.

SÓC.—Me preocupa eso, Critón, y otras muchas cosas.

CRIT.—Pues bien, no temas por ésta. Ciertamente, tampoco es mucho el dinero que quieren recibir algunos para salvarte y sacarte de aquí. Además, ¿no ves qué baratos están estos sicofantes y que no sería nece-
b sario gastar en ellos mucho dinero? Está a tu disposición mi fortuna que será suficiente, según creo. Además, si te preocupas por mí y crees que no debes gastar lo mío, están aquí algunos extranjeros dispuestos a gastar su dinero. Uno ha traído, incluso, el suficiente para ello, Simias[5] de Tebas. Están dispuestos también Cebes y otros muchos. De manera que, como digo, por temor

---

[4] Los sicofantes eran denunciantes profesionales. Generalmente cobraban del interesado en denunciar, que no deseaba hacerlo por sí mismo. Eran conocidos y temidos por las personas honradas que siempre podían verse envueltas en una denuncia falsa. El primer elemento *sico-* es la palabra higo (gr. *sŷkon*).

[5] Simias y Cebes eran tebanos. En su ciudad habían sido discípulos del pitagórico Filolao. Después, en Atenas, fueron ambos discípulos de Sócrates. A los dos les hace Platón interlocutores de Sócrates en el *Fedón*, si bien el primer dialogante con Sócrates es Simias.

a esto no vaciles en salvarte; y que tampoco sea para ti dificultad lo que dijiste en el tribunal[6], que si salías de Atenas, no sabrías cómo valerte. En muchas partes, adonde quiera que tú llegues, te acogerán con cariño. c
Si quieres ir a Tesalia, tengo allí huéspedes que te tendrán en gran estimación y que te ofrecerán seguridad, de manera que nadie te moleste en Tesalia.

Además, Sócrates, tampoco me parece justo que intentes traicionarte a ti mismo, cuando te es posible salvarte. Te esfuerzas porque te suceda aquello por lo que trabajarían con afán y, de hecho, han trabajado tus enemigos deseando destruirte. Además, me parece a mí que traicionas también a tus hijos; cuando te es posible criarlos y educarlos, los abandonas y te vas, y, d
por tu parte, tendrán la suerte que el destino les depare, que será, como es probable, la habitual de los huérfanos durante la orfandad. Pues, o no se debe tener hijos, o hay que fatigarse para criarlos y educarlos. Me parece que tú eliges lo más cómodo. Se debe elegir lo que elegiría un hombre bueno y decidido, sobre todo cuando se ha dicho durante toda la vida que se ocupa uno de la virtud. Así que yo siento vergüenza, por ti y e
por nosotros tus amigos, de que parezca que todo este asunto tuyo se ha producido por cierta cobardía nuestra: la instrucción del proceso para el tribunal, siendo posible evitar el proceso, el mismo desarrollo del juicio tal como sucedió, y finalmente esto, como desenlace ridículo del asunto, y que parezca que nosotros nos hemos quedado al margen de la cuestión por incapacidad y cobardía, así como que no te hemos salvado ni 46a
tú te has salvado a ti mismo, cuando era realizable y posible, por pequeña que fuera nuestra ayuda. Pero toma una decisión; por más que ni siquiera es ésta la hora de decidir, sino la de tenerlo decidido. No hay

[6] Véase la Introducción, pág. 190, nota 2.

más que una decisión; en efecto, la próxima noche
tiene que estar todo realizado. Si esperamos más, ya
no es posible ni realizable. En todo caso, déjate per-
suadir y no obres de otro modo.
b Sóc. — Querido Critón, tu buena voluntad sería muy
de estimar, si le acompañara algo de rectitud; si no,
cuanto más intensa, tanto más penosa. Así pues, es ne-
cesario que reflexionemos si esto debe hacerse o no.
Porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condi-
ción de no prestar atención a ninguna otra cosa que al
razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor.
Los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no
los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta
suerte, más bien me parecen ahora, en conjunto, de igual
c valor y respeto, y doy mucha importancia a los mis-
mos argumentos de antes. Si no somos capaces de
decir nada mejor en el momento presente, sabe bien
que no voy a estar de acuerdo contigo, ni aunque la
fuerza de la mayoría nos asuste como a niños con más
espantajos que los de ahora en que nos envía prisiones,
muertes y privaciones de bienes. ¿Cómo podríamos exa-
minar eso más adecuadamente? Veamos, por lo pronto,
si recogemos la idea que tú expresabas acerca de las
opiniones de los hombres, a saber, si hemos tenido
d razón o no al decir siempre que deben tenerse en cuen-
ta unas opiniones y otras no. ¿O es que antes de que yo
debiera morir estaba bien dicho, y en cambio ahora es
evidente que lo decíamos sin fundamento, por necesi-
dad de la expresión, pero sólo era un juego infantil y
pura charlatanería? Yo deseo, Critón, examinar conti-
go si esta idea me parece diferente en algo, cuando me
encuentro en esta situación, o me parece la misma, y,
según el caso, si la vamos a abandonar o la vamos a
seguir. Según creo, los hombres cuyo juicio tiene inte-
rés dicen siempre, como yo decía ahora, que entre las
e opiniones que los hombres manifiestan deben estimar-

se mucho algunas y otras no. Por los dioses, Critón, ¿no te parece que esto está bien dicho? En efecto, tú, en la medida de la previsión humana, estás libre de ir a morir mañana, y la presente desgracia no va a extraviar 47a
tu juicio. Examínalo. ¿No te parece que está bien decir que no se deben estimar todas las opiniones de los hombres, sino unas sí y otras no, y las de unos hombres sí y las de otros no? ¿Qué dices tú? ¿No está bien decir esto?

CRIT.— Está bien.

SÓC. —¿Se deben estimar las valiosas y no estimar las malas?

CRIT. —Sí.

SÓC. —¿Son valiosas las opiniones de los hombres juiciosos, y malas las de los hombres de poco juicio?

CRIT.— ¿Cómo no?

SÓC. —Veamos en qué sentido decíamos tales cosas. Un hombre que se dedica a la gimnasia, al ejercitarla ¿tiene en cuenta la alabanza, la censura y la opinión b
de cualquier persona, o la de una sola persona, la del médico o el entrenador?

CRIT. —La de una sola persona.

SÓC. —Luego debe temer las censuras y recibir con agrado los elogios de aquella sola persona, no los de la mayoría.

CRIT. — Es evidente.

SÓC.—Así pues, ha de obrar, ejercitarse, comer y beber según la opinión de ése solo, del que está a su cargo y entiende, y no según la de todas los otros juntos.

CRIT. —Así es.

SÓC. —Bien. Pero si no hace caso a ese solo hombre c
y desprecia su opinión y sus elogios, y, en cambio, estima las palabras de la mayoría, que nada entiende, ¿es que no sufrirá algún daño?

CRIT. — ¿Cómo no?

Sóc. — ¿Qué daño es este, hacia dónde tiende y a qué parte del que no hace caso?

Crit.— Es evidente que al cuerpo; en efecto, lo arruina.

Sóc. — Está bien. Lo mismo pasa con las otras cosas,
Critón, a fin de no repasarlas todas. También respecto
a lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo
malo, sobre lo que ahora trata nuestra deliberación,
¿acaso debemos nosotros seguir la opinión de la mayo-
d ría y temerla, o la de uno solo que entienda, si lo hay,
al cual hay que respetar y temer más que a todos los
otros juntos? Si no seguimos a éste, dañaremos y mal-
trataremos aquello que se mejora con lo justo y se des-
truye con lo injusto. ¿No es así esto?

Crit. — Así lo pienso, Sócrates.

Sóc. — Bien, si lo que se hace mejor por medio de
lo sano y se daña por medio de lo enfermo, lo arrui-
namos por hacer caso a la opinión de los que no entien-
den, ¿acaso podríamos vivir al estar eso arruinado?
e Se trata del cuerpo, ¿no es así?

Crit. — Sí.

Sóc. — ¿Acaso podemos vivir con un cuerpo miserable y arruinado?

Crit. — De ningún modo.

Sóc. — Pero ¿podemos vivir, acaso, estando dañado
aquello con lo que se arruina lo injusto y se ayuda a lo
justo? ¿Consideramos que es de menos valor que el
48a cuerpo la parte de nosotros, sea la que fuere, en cuyo
entorno están la injusticia y la justicia?

Crit. — De ningún modo.

Sóc. — ¿Ciertamente es más estimable?

Crit. — Mucho más.

Sóc. — Luego, querido amigo, no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno sólo, y de lo que la

verdad misma diga. Así que, en primer término, no fue acertada tu propuesta de que debemos preocuparnos de la opinión de la mayoría acerca de lo justo, lo bello y lo bueno y sus contrarios. Pero podría decir alguien que los más son capaces de condenarnos a muerte.

CRIT. — Es evidente que podría decirlo, Sócrates. b

SÓC. — Tienes razón. Pero, mi buen amigo, este razonamiento que hemos recorrido de cabo a cabo me parece a mí que es aún el mismo de siempre. Examina, además, si también permanece firme aún, para nosotros, o no permanece el razonamiento de que no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien.

CRIT. — Sí permanece.

SÓC. — ¿La idea de que vivir bien, vivir honradamente y vivir justamente son el mismo concepto, permanece, o no permanece?

CRIT. — Permanece.

SÓC. — Entonces, a partir de lo acordado hay que examinar si es justo, o no lo es, el que yo intente salir de aquí sin soltarme los atenienses. Y si nos pa- c
rece justo, intentémoslo, pero si no, dejémoslo. En cuanto a las consideraciones de que hablas sobre el gasto de dinero, la reputación y la crianza de los hijos, es de temer, Critón, que éstas, en realidad, sean reflexiones adecuadas a éstos que condenan a muerte y harían resucitar, si pudieran, sin el menor sentido, es decir, a la mayoría. Puesto que el razonamiento lo exige así, nosotros no tenemos otra cosa que hacer, sino examinar, como antes decía, si nosotros, unos sacando de la cárcel y otro saliendo, vamos a actuar justamente pagando dinero y favores a los que me saquen, o bien d
vamos a obrar injustamente haciendo todas estas cosas. Y si resulta que vamos a realizar actos injustos, no es necesario considerar si, al quedarnos aquí sin emprender acción alguna, tenemos que morir o sufrir cualquier otro daño, antes que obrar injustamente.

CRIT. —Me parece acertado lo que dices, Sócrates, mira qué debemos hacer.

SÓC. — Examinémoslo en común, amigo, y si tienes algo que objetar mientras yo hablo, objétalo y yo te
e haré caso. Pero si no, mi buen Critón, deja ya de decirme una y otra vez la misma frase, que tengo que salir de aquí contra la voluntad de los atenienses, porque yo doy mucha importancia a tomar esta decisión tras haberte persuadido y no contra tu voluntad; mira si te parece que está bien planteada la base del razonamien-
49a to e intenta responder, a lo que yo pregunte, lo que tú creas más exactamente.

CRIT. — Lo intentaré.

SÓC. — ¿Afirmamos que en ningún caso hay que hacer el mal voluntariamente, o que en unos casos sí y en otros no, o bien que de ningún modo es bueno y honrado hacer el mal, tal como hemos convenido muchas veces anteriormente? Eso es también lo que acabamos de decir. ¿Acaso todas nuestras ideas comunes de antes se han desvanecido en estos pocos días y, desde hace tiempo, Critón, hombres ya viejos, dialogamos uno con otro, seriamente sin darnos cuenta de que
b en nada nos distinguimos de los niños? O, más bien, es totalmente como nosotros decíamos entonces, lo afirme o lo niegue la mayoría; y, aunque tengamos que sufrir cosas aún más penosas que las presentes, o bien más agradables, ¿cometer injusticia no es, en todo caso, malo y vergonzoso para el que la comete? ¿Lo afirmamos o no?

CRIT. — Lo afirmamos.

SÓC. — Luego de ningún modo se debe cometer injusticia.

CRIT. — Sin duda.

SÓC. —Por tanto, tampoco si se recibe injusticia se debe responder con la injusticia, como cree la mayo-

ría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia.

CRIT. — Es evidente. *c*

SÓC. — ¿Se debe hacer mal, Critón, o no?

CRIT. —De ningún modo se debe, Sócrates.

SÓC. — ¿Y responder con el mal cuando se recibe mal es justo, como afirma la mayoría, o es injusto?

CRIT. —De ningún modo es justo.

SÓC.— Luego no se debe responder con la injusticia ni hacer mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él. Procura, Critón, no aceptar esto contra tu opinión, si lo aceptas; yo sé, ciertamen- *d*
te, que esto lo admiten y lo admitirán unas pocas personas. No es posible una determinación común para los que han formado su opinión de esta manera y para los que mantienen lo contrario, sino que es necesario que se desprecien unos a otros, cuando ven la determinación de la otra parte. Examina muy bien, pues, también tú si estás de acuerdo y te parece bien, y si debemos iniciar nuestra deliberación a partir de este principio, de que jamás es bueno ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal. ¿O bien te apartas y no participas de este principio? En *e*
cuanto a mí, así me parecía antes y me lo sigue pareciendo ahora, pero si a ti te parece de otro modo, dilo y explícalo. Pero si te mantienes en lo anterior, escucha lo que sigue.

CRIT. — Me mantengo y también me parece a mí. Continúa.

SÓC. — Digo lo siguiente, más bien pregunto: ¿las cosas que se ha convenido con alguien que son justas hay que hacerlas o hay que darles una salida falsa?

CRIT. — Hay que hacerlas.

SÓC. — A partir de esto, reflexiona. Si nosotros nos vamos de aquí sin haber persuadido a la ciudad,

50a ¿hacemos daño a alguien y, precisamente, a quien menos se debe, o no? ¿Nos mantenemos en lo que hemos acordado que es justo, o no?

CRIT. — No puedo responder a lo que preguntas, Sócrates; no lo entiendo.

SÓC. — Considéralo de este modo. Si cuando nosotros estemos a punto de escapar de aquí, o como haya que llamar a esto, vinieran las leyes y el común de la ciudad y, colocándose delante, nos dijeran: «Dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto
b que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?» ¿Qué vamos a responder, Critón, a estas preguntas y a otras semejantes? Cualquiera, especialmente un orador, podría dar muchas razones en defensa de la ley, que intentamos destruir, que ordena que los juicios que han sido sentenciados sean firmes. ¿Acaso les di-
c remos: «La ciudad ha obrado injustamente con nosotros y no ha llevado el juicio rectamente»? ¿Les vamos a decir eso?

CRIT. — Sí, por Zeus, Sócrates.

SÓC. — Quizá dijeran las leyes: «¿Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la ciudad?» Si nos extrañáramos de sus palabras, quizá dijeran: «Sócrates no te extrañes de lo que decimos, sino respóndenos, puesto que tienes la costumbre de servirte de preguntas y respuestas. Veamos, ¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar
d destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos, entonces, ¿a las leyes

referentes al matrimonio les censuras algo que no esté bien?» «No las censuro», diría yo. «Entonces, ¿a las que se refieren a la crianza del nacido y a la educación en la que te has educado? ¿Acaso las que de nosotras estaban establecidas para ello no disponían bien ordenando a tu padre que te educara en la música y en la gimnasia?» «Sí disponían bien», diría yo. «Después que e
hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, ¿podrías decir, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus ascendientes? Si esto es así, ¿acaso crees que los derechos son los mismos para ti y para nosotras, y es justo para ti responder haciéndonos, a tu vez, lo que nosotras intentemos hacerte? Ciertamente no serían iguales tus derechos respecto a tu padre y respecto a tu dueño, si lo tuvieras, como para que respondieras haciéndoles lo que ellos te hicieran, insultando a tu vez al ser insultado, o golpeando al ser golpeado, y así sucesivamente. ¿Te 51a
sería posible, en cambio, hacerlo con la patria y las leyes, de modo que si nos proponemos matarte, porque lo consideramos justo, por tu parte intentes, en la medida de tus fuerzas, destruirnos a nosotras, las leyes, y a la patria, y afirmes que al hacerlo obras justamente, tú, el que en verdad se preocupa de la virtud? ¿Acaso eres tan sabio que te pasa inadvertido que la patria merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados, que es más venerable y más santa y que es digna de la mayor estimación entre los b
dioses y entre los hombres de juicio? ¿Te pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo

justo, y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria
c ordene, o persuadirla de lo que es justo; y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es mucho más aún a la patria?» ¿Qué vamos a decir a esto, Critón? ¿Dicen la verdad las leyes o no?

CRIT. —Me parece que sí.

SÓC. —Tal vez dirían aún las leyes: «Examina, además, Sócrates, si es verdad lo que nosotras decimos, que no es justo que trates de hacernos lo que ahora intentas. En efecto, nosotras te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho partícipe, como a todos los demás ciudadanos, de todos los bienes de
d que éramos capaces; a pesar de esto proclamamos la libertad, para el ateniense que lo quiera, una vez que haya hecho la prueba legal para adquirir los derechos ciudadanos y, haya conocido los asuntos públicos y a nosotras, las leyes, de que, si no le parecemos bien, tome lo suyo y se vaya adonde quiera. Ninguna de nosotras, las leyes, lo impide, ni prohibe que, si alguno de vosotros quiere trasladarse a una colonia, si no le agradamos nosotras y la ciudad, o si quiere ir a otra parte y vivir en el extranjero, que se marche adonde quiera llevándose lo suyo.

e »El que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos los juicios y administramos la ciudad en los demás aspectos, afirmamos que éste, de hecho, ya está de acuerdo con nosotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos, y decimos que el que no obedezca es tres veces culpable, porque le hemos dado la vida, y no nos obedece, porque lo hemos criado y se ha comprometido a obedecernos, y no nos obedece ni procura persuadirnos si no hacemos bien alguna cosa. Nosotras proponemos hacer lo que ordenamos
52a y no lo imponemos violentamente, sino que permitimos

una opción entre dos, persuadirnos u obedecernos; y el que no obedece no cumple ninguna de las dos. Decimos, Sócrates, que tú vas a quedar sujeto a estas inculpaciones y no entre los que menos de los atenienses, sino entre los que más, si haces lo que planeas.»

Si entonces yo dijera: «¿Por qué, exactamente?», quizá me respondieran con justicia diciendo que precisamente yo he aceptado este compromiso como muy pocos atenienses. Dirían: «Tenemos grandes pruebas, b
Sócrates, de que nosotras y la ciudad te parecemos bien. En efecto, de ningún modo hubieras permanecido en la ciudad más destacadamente que todos los otros ciudadanos[7], si ésta no te hubiera agradado especialmente, sin que hayas salido nunca de ella para una fiesta, excepto una vez al Istmo, ni a ningún otro territorio a no ser como soldado; tampoco hiciste nunca, como hacen los demás, ningún viaje al extranjero, ni tuviste deseo de conocer otra ciudad y otras leyes, sino que nosotras y la ciudad éramos satisfactorias para ti. Tan c
plenamente nos elegiste y acordaste vivir como ciudadano según nuestras normas, que incluso tuviste hijos en esta ciudad, sin duda porque te encontrabas bien en ella. Aún más, te hubiera sido posible, durante el proceso mismo, proponer para ti el destierro, si lo hubieras querido, y hacer entonces, con el consentimiento de la ciudad, lo que ahora intentas hacer contra su voluntad. Entonces tú te jactabas de que no te irritarías, si tenías que morir, y elegías, según decías, la muerte antes que el destierro. En cambio, ahora, ni respetas aquellas palabras ni te cuidas de nosotras, las leyes, intentando destruirnos; obras como obraría el

[7] Sócrates no había salido de Atenas, más que en cumplimiento de sus deberes militares. La fiesta en el Istmo no supone contradicción. Él mismo cita, en *Apología* 28c, los lugares de las campañas.

d más vil esclavo intentando escaparte en contra de los pactos y acuerdos con arreglo a los cuales conviniste con nosotras que vivirías como ciudadano. En primer lugar, respóndenos si decimos verdad al insistir en que tú has convenido vivir como ciudadano según nuestras normas con actos y no con palabras, o bien si no es verdad.» ¿Qué vamos a decir a esto, Critón? ¿No es cierto que estamos de acuerdo?

CRIT. — Necesariamente, Sócrates.

SÓC. — «No es cierto —dirían ellas— que violas los
e pactos y los acuerdos con nosotras, sin que los hayas convenido bajo coacción o engaño y sin estar obligado a tomar una decisión en poco tiempo, sino durante setenta años[8], en los que te fue posible ir a otra parte, si no te agradábamos o te parecía que los acuerdos no eran justos. Pero tú no has preferido a Lacedemonia ni a Creta, cuyas leyes afirmas continuamente que son buenas, ni a ninguna otra ciudad griega ni bárbara;
53a al contrario, te has ausentado de Atenas menos que los cojos, los ciegos y otros lisiados. Hasta tal punto a ti más especialmente que a los demás atenienses, te agradaba la ciudad y evidentemente nosotras, las leyes. ¿Pues a quién le agradaría una ciudad sin leyes? ¿Ahora no vas a permanecer fiel a los acuerdos? Sí permanecerás, si nos haces caso, Sócrates, y no caerás en ridículo saliendo de la ciudad.

»Si tú violas estos acuerdos y faltas en algo, examina qué beneficio te harás a ti mismo y a tus amigos.
b Que también tus amigos corren peligro de ser desterrados, de ser privados de los derechos ciudadanos o de perder sus bienes es casi evidente. Tú mismo, en primer lugar, si vas a una de las ciudades próximas,

---

[8] Es la edad de Sócrates, y las leyes suponen que durante toda su vida ha podido reflexionar si le gustaban o no las leyes que regían la ciudad.

Tebas o Mégara[9], pues ambas tienen buenas leyes,
llegarás como enemigo de su sistema político y todos
los que se preocupan de sus ciudades te mirarán con
suspicacia considerándote destructor de las leyes; con-
firmarás para tus jueces la opinión de que se ha sen-
tenciado rectamente el proceso. En efecto, el que es des- *c*
tructor de las leyes, parecería fácilmente que es tam-
bién corruptor de jóvenes y de gentes de poco espíritu.
¿Acaso vas a evitar las ciudades con buenas leyes y los
hombres más honrados? ¿Y si haces eso, te valdrá la
pena vivir? O bien si te diriges a ellos y tienes la des-
vergüenza de conversar, ¿con qué pensamientos lo ha-
rás, Sócrates? ¿Acaso con los mismos que aquí, a
saber, que lo más importante para los hombres es la
virtud y la justicia, y también la legalidad y las leyes?
¿No crees que parecerá vergonzoso el comportamiento
de Sócrates? Hay que creer que sí. Pero tal vez vas a *d*
apartarte de estos lugares; te irás a Tesalia con los
huéspedes de Critón. En efecto, allí hay la mayor indis-
ciplina y libertinaje, y quizá les guste oírte de qué
manera tan graciosa te escapastes de la cárcel ponién-
dote un disfraz o echándote encima una piel o usando
cualquier otro medio habitual para los fugitivos, des-
figurando tu propio aspecto. ¿No habrá nadie que diga
que, siendo un hombre al que presumiblemente le
queda poco tiempo de vida, tienes el descaro de desear *e*
vivir tan afanosamente, violando las leyes más impor-
tantes? Quizá no lo haya, si no molestas a nadie; en
caso contrario, tendrás que oír muchas cosas indignas.
¿Vas a vivir adulando y sirviendo a todos? ¿Qué vas
a hacer en Tesalia sino darte buena vida como si hu-
bieras hecho el viaje allí para ir a un banquete? ¿Dón-
de se nos habrán ido aquellos discursos sobre la justi-

---

9 Estas ciudades están citadas también, en este mismo sentido, en *Fedón* 99a.

54a cia y las otras formas de virtud? ¿Sin duda quieres
vivir por tus hijos, para criarlos y educarlos? ¿Pero,
cómo? ¿Llevándolos contigo a Tesalia los vas a criar
y educar haciéndolos extranjeros para que reciban
también de ti ese beneficio? ¿O bien no es esto, sino
que educándose aquí se criarán y educarán mejor, si
tú estás vivo, aunque tú no estés a su lado? Ciertamente
tus amigos se ocuparán de ellos. ¿Es que se cuidarán
de ellos, si te vas a Tesalia, y no lo harán, si vas al
Hades, si en efecto hay una ayuda de los que afirman
b ser tus amigos? Hay que pensar que sí se ocuparán.

»Más bien, Sócrates, danos crédito a nosotras,
que te hemos formado, y no tengas en más ni a tus
hijos ni a tu vida ni a ninguna otra cosa que a lo
justo, para que, cuando llegues al Hades, expongas en
tu favor todas estas razones ante los que gobiernan
allí. En efecto, ni aquí te parece a ti, ni a ninguno de
los tuyos, que el hacer esto sea mejor ni más justo ni
más pío, ni tampoco será mejor cuando llegues allí.
c Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado injustamente
no por nosotras, las leyes, sino por los hombres.
Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo
injusticia por injusticia y daño por daño, violando
los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo
daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos,
a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo
mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas
las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que,
en la medida de tus fuerzas has intentado destruirnos.
d Procura que Critón no te persuada más que nosotras
a hacer lo que dice.»

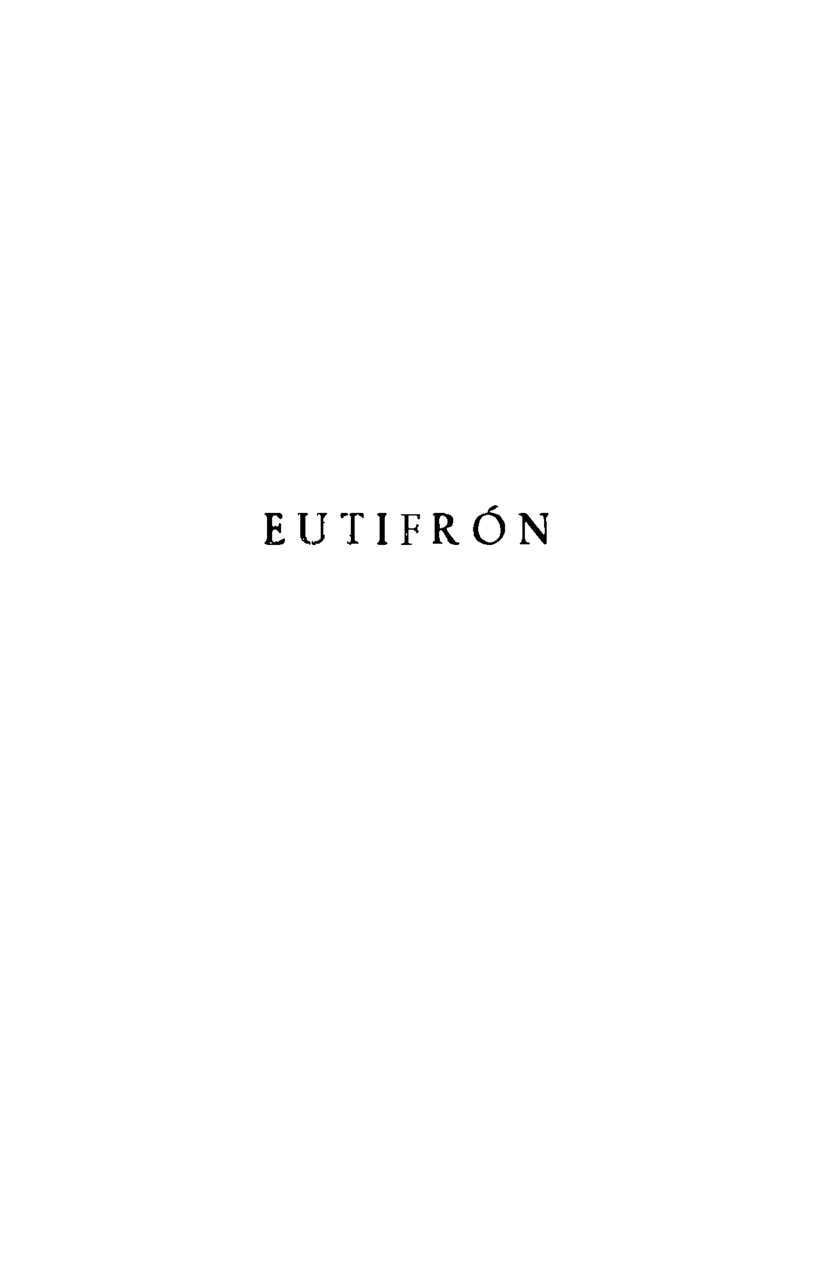
Sabe bien, mi querido amigo Critón, que es esto lo
que yo creo oír, del mismo modo que los coribantes[10]

[10] Los coribantes eran los seguidores de la diosa Cíbele, procedente de Asia Menor. Con sus danzas rituales y el sonido de sus flautas producían el éxtasis en los iniciados.

creen oír las flautas, y el eco mismo de estas palabras retumba en mí y hace que no pueda oír otras. Sabe que esto es lo que yo pienso ahora y que, si hablas en contra de esto, hablarás en vano. Sin embargo, si crees que puedes conseguir algo, habla.

CRIT. — No tengo nada que decir, Sócrates.

SÓC. — Ea pues, Critón, obremos en ese sentido, puesto que por ahí nos guía el dios.



EUTIFRÓN

INTRODUCCION

A diferencia del *Critón*, que está, todo él, dedicado a circunstancias posteriores al juicio, el *Eutifrón* es ya un diálogo en el que se trata un tema específico: la piedad. Cualesquiera que sean los resultados a que lleve la discusión, no obliga a Sócrates, como en el *Critón*, a tomar una decisión definitiva para su vida. Aquí nos encontramos lejos de ese dramatismo característico del *Critón*. Pero, aunque es evidente su semejanza con otros diálogos en cuanto a su estructura, no es posible asemejarlo totalmente con diálogos como los dos *Hipias*, *Cármides*, *Lisis*, etc., por ejemplo. Es necesario tener en cuenta que el *Eutifrón* toca un punto central de la acusación contra Sócrates: la piedad o impiedad. Por eso, Sócrates puede decir que si, como discípulo de Eutifrón, aprende bien, podrá hacer frente a la acusación de Meleto. El enmarque de la discusión en un cuadro de circunstancias que afecten al proceso no sería suficiente para considerarlo una pieza apologética escrita en fecha muy próxima a la *Apología* y al *Critón*. En efecto, el perfecto encuadramiento del *Fedón* dentro de datos y circunstancias de la muerte de Sócrates no permitiría a nadie deducir la proximidad de este diálogo a los anteriormente citados. El *Eutifrón* parece estar entre los escritos vinculados al proceso, porque, como hemos dicho, desarrolla un tema que figura en la acusación de Meleto. Sin embargo, la argumenta-

ción es la misma que en otros diálogos, sin que el pensamiento personal de Sócrates se manifieste, salvo en una ocasión. La discusión progresa como si se tratara de la belleza, la verdad u otro tema cualquiera.

Aparte de tratar de obtener, como en otros diálogos, una definición general, no aparece claramente otra vinculación con el proceso de Sócrates que el hecho de que el tema abordado sea la piedad y el que, precisamente, la acusación presentada contra Sócrates fuera la de impiedad. La intervención de Sócrates en este diálogo en ningún momento supone ni encubierta exculpación ni siquiera una toma de posición capaz de aclarar, con fines apologéticos *post eventum*, la injusticia de la acusación de Meleto. Parece claro que, tras la *Apología* y el *Critón*, el Sócrates de los diálogos platónicos empieza a ser un personaje dramático que representa un papel. En la *Apología* y en el *Critón*, Sócrates vive *su* papel.

El apasionamiento puesto en la discusión es, más bien, escaso y, como se acaba de decir, sólo una vez Sócrates muestra su pensamiento, cuando manifiesta su desacuerdo con los mitos que presentan continuas querellas entre los dioses [1].

El personaje de Eutifrón está magistralmente perfilado. Se ve obligado en conciencia a acusar [2] a su propio padre, que por negligencia ha dejado morir a un asalariado que, a su vez, había asesinado a uno de los servidores de la casa. La gran extrañeza de Sócrates está en

---

[1] Véase 6bc.

[2] El anacronismo que supone el que en 399 hubiera que juzgar en Atenas delitos cometidos en Naxos, ciudad que, como todos los súbditos de Atenas, quedó libre en 404, autoriza más aún a pensar en que la acusación de Eutifrón contra su padre se produjo realmente. Si se tratara de algo imaginario, no sería necesario citar lugares ni datos precisos. Véase GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, IV, pág. 102.

la certeza que Eutifrón muestra de que lo que él hace es un acto piadoso. El mismo Eutifrón no llega a comprender que el resto de los familiares se irriten con él por haber acusado a su padre. Es muy difícil que no se trate de un hecho realmente sucedido. Sin embargo, a pesar de tan extraña conducta, Eutifrón aparece como un hombre corriente sin ningún rasgo de maldad. Su piedad puede llevarle al error y al absurdo, pero no da la impresión de ser un hombre capaz de buscar el mal de otro sin ninguna razón.

NOTA SOBRE EL TEXTO

La versión española está hecha siguiendo el texto de BURNET, *Platonis Opera*, I, Oxford, 1900 (reimpresión, 1973).

BIBLIOGRAFÍA

Véase la bibliografía para la *Apología* en la pág. 147.

EUTIFRON

EUTIFRÓN, SÓCRATES

2a EUTIFRÓN. — ¿Qué ha sucedido, Sócrates, para que dejes tus conversaciones en el Liceo[1] y emplees tu tiempo aquí, en el Pórtico del rey[2]? Pues es seguro que tú no tienes una causa ante el arconte rey, como yo la tengo.

SÓCRATES. — A esto mío, Eutifrón[3], los atenienses no lo llaman causa, sino acusación criminal[4].

b EUT. — ¿Qué dices? ¿Según parece, alguien ha presentado contra ti una acusación criminal? Pues no puedo pensar que la has presentado tú contra otro.

---

1 Era un lugar al Nordeste de Atenas, ya en las afueras, en el que se hallaban un santuario de Apolo y un gimnasio. Este último era sitio preferido para conversar y frecuentado por sofistas.

2 El Pórtico del rey, es decir, el Pórtico del arconte rey, era el edificio en el que el arconte rey ejercía sus funciones. Las competencias de este arconte eran sobre asuntos religiosos y de culto y, en consecuencia, sobre los delitos de sangre. Por esta razón, causas aparentemente diferentes hacen que Sócrates y Eutifrón se encuentren en el mismo lugar.

3 Ateniense del demo de Prospalta. Platón lo cita también en el *Crátilo* (396d, 399e, 428). Era, sin duda, un personaje bien conocido en la ciudad, aunque de escasa relevancia. Está suficientemente caracterizado en el diálogo.

4 Por medio de la oposición de dos términos griegos específicos del vocabulario procesal queda marcado el carácter de la acusación.

Sóc. — Ciertamente, no.

Eut. — Pero sí otro contra ti.

Sóc. — Exactamente.

Eut. — ¿Quién es ese hombre?

Sóc. — No lo conozco bien yo mismo, Eutifrón, pues parece que es joven y poco conocido. Según creo, se llama Meleto[5] y es del demo de Piteo, por si conoces a un Meleto de Piteo, de pelos largos, poca barba y nariz aguileña.

Eut. — No lo conozco, Sócrates. Pero, ¿qué acusa- c
ción te ha presentado?

Sóc. — ¿Qué acusación? Me parece que de altas as-
piraciones. En efecto, no es poca cosa que un joven
comprenda un asunto de tanta importancia. Según dice,
él sabe de qué modo se corrompe a los jóvenes y quié-
nes los corrompen. Es probable que sea algún sabio
que, habiendo observado mi ignorancia, viene a acusar-
me ante la ciudad, como ante una madre, de corromper
a los de su edad. Me parece que es el único de los políti-
cos que empieza como es debido: pues es sensato preo- d
cuparse en primer lugar de que los jóvenes sean lo
mejor posible, del mismo modo que el buen agricultor
se preocupa, naturalmente en primer lugar, de las
plantas nuevas y, luego, de las otras. Quizá así tam-
bién Meleto nos elimina primero a nosotros, los que 3a
destruimos los brotes de la juventud, según él dice.
Después de esto, es evidente que se ocupará de los de
mi edad y será el causante de los mayores bienes para
la ciudad, según es presumible que suceda, cuando
parte de tan buenos principios.

Eut. — Así lo quisiera yo, Sócrates, pero me da miedo de que suceda lo contrario. Sencillamente, creo que empieza a atacar en su mejor fundamento a la ciu-

[5] Sobre Meleto, véase pág. 141, nota 3.

dad, al intentar hacerte daño a ti[6]. Y dime, ¿qué dice
que haces para corromper a los jóvenes?

b Sóc. — Cosas absurdas, amigo mío, para oírlas sin
más. En efecto, dice que soy hacedor de dioses, y, según
él, presentó esta acusación contra mí porque hago
nuevos dioses y no creo en los antiguos.

Eut. — Entiendo, Sócrates, que eso es por el espíritu[7]
que tú dices que está contigo en cada ocasión.
Así pues, en la idea de que tú tratas de hacer innovaciones
en las cosas divinas, te ha presentado esta acusación
y, para desacreditarte, acude al tribunal, sabiendo
que las cosas de esta especie son objeto de descrédito
ante la multitud. En efecto, cuando yo hablo en la asamblea
sobre las cosas divinas anunciándoles lo que va
c a suceder, se ríen de mí pensando que estoy loco. Sin
embargo, no he dicho nada que no fuera verdad en lo
que les he anunciado, pero nos tienen envidia a todos
los que somos de esta condición. En todo caso, no hay
que preocuparse de ellos, sino hacerles frente.

Sóc. — El ser objeto de risa, querido Eutifrón, no
tiene importancia alguna. Sin duda a los atenienses no
les importa mucho, según creo, si creen que alguien
es experto en algo, con tal de que no enseñe la sabiduría
que posee. Pero si piensan que él trata de hacer
d también de otros lo que él es, se irritan, sea por envidia,
como tú dices, sea por otra causa.

Eut. — No deseo mucho hacer la prueba de cómo
son sus sentimientos respecto a mí acerca de esto.

Sóc. — Quizá tú das la impresión de dejarte ver poco
y no querer enseñar tu propia sabiduría. En cambio
yo temo que, a causa de mi interés por los hombres,
dé a los atenienses la impresión de que lo que tengo

---

6 Como se ve, la actitud de Eutifrón hacia Sócrates es benévola y no parece hallar motivos para la acusación de Meleto.

7 Por esta frase se ve que lo que Sócrates dice en *Apología* 40a debía de ser conocido por la mayor parte de los atenienses.

se lo digo a todos los hombres con profusión, no sólo
sin remuneración, sino incluso pagando yo si alguien
quisiera oírme gustosamente. Si, ciertamente, según
ahora decía, fueran a reírse de mí, como tú dices que
se ríen de ti, no sería desagradable pasar el tiempo en e
el tribunal bromeando y riendo. Pero, si lo toman en
serio, es incierto ya dónde acabará esto, excepto para
vosotros, los adivinos.

Eut. — Será quizá una cosa sin importancia, Sócrates; tú defenderás tu juicio según tu idea y creo que yo el mío.

Sóc. — ¿Cuál es tu proceso, Eutifrón? ¿Eres acusado, o acusador?

Eut. — Acusador.

Sóc. — ¿A quién acusas?

Eut. — A quien, por acusarle, voy a parecer loco. 4a

Sóc. — ¿Qué, pues; persigues a un pájaro?

Eut. — Está muy lejos de volar; es, precisamente, un hombre muy viejo.

Sóc. — ¿Quién es él?

Eut. — Mi padre.

Sóc. — ¿Tu padre, amigo?

Eut. — Ciertamente.

Sóc. — ¿Cuál es el motivo de tu acusación y por qué, el juicio?

Eut. — Homicidio, Sócrates.

Sóc. — ¡Por Heracles! De seguro que la multitud
ignora lo que es realmente obrar bien. En efecto, yo
creo que hacer esto no está al alcance de cualquiera,
sino del que ya está adelante en la sabiduría. b

Eut. — Ciertamente avanzado, por Zeus, Sócrates.

Sóc. — ¿Es algún miembro de la familia el muerto por tu padre? Es seguro que sí, pues tú no le perseguirías por homicidio a causa de un extraño.

Eut. — Es ridículo, Sócrates, que pienses que hay alguna diferencia en que sea extraño o sea familiar

el muerto, y que, por el contrario, no pienses que es sólo necesario tener en cuenta si el que lo mató lo hizo justamente o no. Y si lo ha hecho justamente, dejar el asunto en paz; pero si no, perseguirlo, aunque el matador viva en el mismo hogar que tú y coma en la
c misma mesa. En efecto, la impureza es la misma, si, sabiéndolo, vives con él y no te libras de ella tú mismo y lo libras a él acusándole en justicia. En este caso, el muerto era un jornalero mío. Como explotamos una tierra en Naxos, estaba allí a sueldo con nosotros. Habiéndose emborrachado e irritado con uno de nuestros criados, lo degolló. Así pues, mi padre mandó atarlo de pies y manos y echarlo a una fosa, y envió aquí a un hombre para informarse del exegeta[8] sobre qué
d debía hacer. En este tiempo se despreocupó del hombre atado y se olvidó de él en la idea de que, como homicida, no era cosa importante si moría. Es lo que sucedió. Por el hambre, el frío y las ataduras murió antes de que regresara el enviado al exegeta. A causa de esto, están irritados mi padre y los otros familiares porque yo, por este homicida, acuse a mi padre de homicidio; sin haberlo él matado, dicen ellos, y si incluso lo hubiera matado, al ser el muerto un homicida, no había necesidad de preocuparse por un hombre así. Pues es impío que un hijo lleve una acción judicial de homici-
e dio contra su padre. Saben mal, Sócrates, cómo es lo divino acerca de lo pío y lo impío.

Sóc. — ¿Y tú, Eutifrón, por Zeus, crees tener un conocimiento tan perfecto acerca de cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos, que, habiendo sucedido las cosas según dices, no tienes temor de que, al

---

[8] Es la primera cita, en textos atenienses, de este Colegio formado sólo por dos miembros, de nombramiento vitalicio. Eran los intérpretes del derecho sagrado. Tenían sus funciones divididas y a uno de ellos le competía informar sobre purificaciones.

promoverle un proceso a tu padre, no estés a tu vez haciendo, tú precisamente, un acto impío?

EUT. — Ciertamente no valdría yo nada, Sócrates, y en nada se distinguiría Eutifrón de la mayoría de los hombres, si no supiera con exactitud todas estas cosas. 5a

SÓC. — ¿No es acaso lo mejor para mí, admirable Eutifrón, hacerme discípulo tuyo y, antes del juicio frente a Meleto, proponerle estos razonamientos? Le diría que ya antes consideraba muy importante conocer las cosas divinas y que ahora, cuando él afirma que yo peco al hablar a la ligera sobre las cosas divinas y al hacer innovaciones, me he hecho discípulo tuyo. Le diría: «Si tú, Meleto, estás de acuerdo en que Eutifrón es sabio en estas cosas, considera que yo pienso tam- b bién rectamente y renuncia a juzgarme; si no, intenta un proceso contra él, el maestro, antes que contra mí, el discípulo, porque corrompe a los de más edad, a mí y a su padre; a mí por enseñarme, a su padre reprendiéndole e intentando que se le castigue.» Y si no me hace caso ni me libra del juicio y no presenta acusación contra ti en vez de contra mí, diría yo en el juicio las mismas palabras que le había propuesto a él.

EUT. — Por Zeus, Sócrates, si acaso intentara presentar una acusación contra mí, encontraría yo, según c creo, dónde está su punto débil y hablaríamos ante el tribunal más sobre él que sobre mí.

SÓC. — Por conocer yo, mi buen amigo, esto que dices, deseo ser discípulo tuyo, sabiendo que ningún otro, ni tampoco este Meleto, fija la atención en ti; en cambio a mí me examina con tanta penetración y facilidad, que ha presentado una acusación de impiedad contra mí. Ahora, por Zeus, dime lo que, hace un momento, aseguraras conocer claramente, ¿qué afirmas tú que es la piedad, respecto al homicidio y a cualquier otro acto? ¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola d cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no

es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter[9] conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?

EUT.—Sin ninguna duda, Sócrates.

SÓC. —Dime exactamente qué afirmas tú que es lo pío y lo impío.

EUT. —Pues bien, digo que lo pío es lo que ahora yo hago, acusar al que comete delito y peca, sea por homicidio, sea por robo de templos o por otra cosa de este tipo, aunque se trate precisamente del padre, de
e la madre o de otro cualquiera; no acusarle es impío. Pues observa, Sócrates, qué gran prueba te voy a decir de que es así la ley. Es lo que ya he dicho también a otros que sería correcto que sucediera así: no ceder ante el impío, quienquiera que él sea. En efecto, los mismos hombres que creen firmemente que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses reconocen que en-
6a cadenó a su propio padre, y que éste, a su vez, mutiló al suyo por causas semejantes. En cambio, esos mismos se irritan contra mí porque acuso a mi padre, que ha cometido injusticia, y de este modo se contradicen a sí mismos respecto a los dioses y respecto a mí.

SÓC. — ¿Acaso no es por esto, Eutifrón, por lo que yo soy acusado, porque cuando alguien dice estas cosas de los dioses las recibo con indignación[10]. A causa de lo cual, según parece, alguno dirá que cometo falta. Ahora, si también estás de acuerdo tú que conoces bien estas
b cosas, es necesario, según parece, que también nosotros

---

[9] Traducimos por *carácter* la palabra griega *idéa* que aparece usada aquí por primera vez con un sentido especializado. En diálogos posteriores insistirá Platón en el uso técnico de este término, recargándolo con una significación filosófica que aún no tiene en este contexto.

[10] Esta diferencia de apreciación entre Sócrates y Eutifrón constituye un dato importante acerca del juicio de Sócrates sobre los dioses.

lo aceptemos. En efecto, ¿qué vamos a decir nosotros, los que admitimos que no sabemos nada de estos temas? Pero dime, por el dios de la amistad, ¿tú de verdad crees que esto ha sucedido así?

EUT. — E, incluso, cosas aún más asombrosas que éstas, Sócrates, que la mayoría desconoce.

SÓC.— ¿Luego tú crees también que de verdad los dioses tienen guerras unos contra otros y terribles enemistades y luchas y otras muchas cosas de esta clase que narran los poetas, de las que los buenos artistas han llenado los templos y de las que precisa- *c*
mente, en las grandes Panateneas[11], el peplo que se sube a la acrópolis está lleno de bordados con estas escenas? ¿Debemos decir que esto es verdad, Eutifrón?

EUT. — No sólo eso, Sócrates. Como te acabo de decir, si quieres, yo te puedo exponer detalladamente otras muchas cosas sobre los dioses de las que estoy seguro de que te asombrarás al oírlas.

SÓC. — No me asombraría. Pero ya me las expondrás con calma en otra ocasión. Ahora intenta decirme muy claramente lo que te pregunté antes. En efecto, *d*
no te has explicado suficientemente al preguntarte qué es en realidad lo pío, sino que me dijiste que es precisamente, pío lo que tú haces ahora acusando a tu padre de homicidio.

EUT. —He dicho la verdad, Sócrates.

SÓC. — Tal vez, sí; pero hay, además, otras muchas cosas que tú afirmas que son pías.

EUT.— Ciertamente, lo son.

---

[11] La fiesta más solemne, en honor de la diosa Atenea, protectora de la ciudad. Se celebraba cada cuatro años. El momento central de la procesión era la subida, a la acrópolis, del peplo bordado desde meses antes para la diosa. El peplo de gran tamaño era llevado sobre un carro en forma de barco.

Sóc. — ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter propio por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un sólo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son
e pías. ¿No te acuerdas?

Eut. — Sí.

Sóc. — Expónme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío.

Eut. — Pues, si así lo quieres, Sócrates, así voy a decírtelo.

Sóc. — Ciertamente, es lo que quiero.

Eut. — Es, ciertamente, pío lo que agrada a los dio-
7a ses, y lo que no les agrada es impío.

Sóc. — Perfectamente, Eutifrón; ahora has contestado como yo buscaba que contestaras. Si realmente es verdad, no lo sé aún, pero evidentemente tú vas a explicar que es verdad lo que dices.

Eut. — Ciertamente.

Sóc. — ¡Ea! Examinemos lo que decimos. El acto agradable para los dioses, y el hombre agradable para los dioses, es pío, el acto odioso para los dioses, y el hombre odioso para los dioses, es impío. No son la misma cosa, sino las cosas más opuestas, lo pío y lo impío. ¿No es así?

Eut. — Así, ciertamente.

Sóc. — ¿Y nos parece que son palabras acertadas?

b Eut. — Así lo creo, Sócrates; es, en efecto, lo que hemos dicho.

Sóc. — ¿No es cierto que también se ha dicho que los dioses forman partidos, disputan unos con otros y tienen entre ellos enemistades?

Eut. — En efecto, se ha dicho.

Sóc. — ¿Sobre qué asuntos produce enemistad e irritación la disputa? Examinémoslo. ¿Acaso si tú y yo disputamos acerca de cuál de dos números es mayor, la discusión sobre esto nos hace a nosotros enemigos y nos irrita uno contra otro, o bien recurriendo al cálculo nos pondríamos rápidamente de acuerdo sobre estos asuntos?

Eut. — Sin duda. c

Sóc. — ¿Y si disputáramos sobre lo mayor y lo menor, recurriríamos a medirlo y, en seguida, abandonaríamos la discusión?

Eut. — Así es.

Sóc. — Y recurriendo a pesarlo, ¿no decidiríamos sobre lo más pesado y lo más ligero?

Eut. — ¿Cómo no?

Sóc. — ¿Al disputar sobre qué asunto y al no poder llegar a qué dicisión, seríamos nosotros enemigos y nos irritaríamos uno con otro? Quizá no lo ves de momento, pero, al nombrarlo yo, piensa si esos asuntos d
son lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. ¿Acaso no son éstos los puntos sobre los que si disputáramos y no pudiéramos llegar a una decisión adecuada, nos haríamos enemigos, si llegábamos a ello, tú y yo y todos los demás hombres?

Eut. — Ciertamente, ésta es la disputa, Sócrates, y sobre esos temas.

Sóc. — ¿Y los dioses, Eutifrón, si realmente disputan, no disputarían por estos puntos?

Eut. — Muy necesariamente.

Sóc. — Luego también los dioses, noble Eutifrón, e
según tus palabras, unos consideran justas, bellas, feas, buenas o malas a unas cosas y otros consideran a otras; pues no se formarían partidos entre ellos, si no tuvieran distinta opinión sobre estos temas. ¿No es así?

Eut. — Tienes razón.

SÓC. — Por tanto, ¿las cosas que cada uno de ellos considera buenas y justas son las que ellos aman, y las que odian, las contrarias?

EUT. — Ciertamente.

SÓC. — Son las mismas cosas, según dices, las que
8a unos consideran justas y otros, injustas; al discutir sobre ellas, forman partidos y luchan entre ellos. ¿No es así?

EUT. — Así es.

SÓC. — Luego, según parece, las mismas cosas son odiadas y amadas por los dioses y, por tanto, serían a la vez agradables y odiosas para los dioses.

EUT. — Así parece.

SÓC. — Así pues, con este razonamiento, Eutifrón, las mismas cosas serían pías e impías.

EUT. — Es probable.

SÓC. — Luego no respondiste a lo que yo te preguntaba, mi buen amigo; en efecto, yo no preguntaba qué es lo que, al mismo tiempo, es pío e impío. Según parece, lo que es agradable a los dioses es también odioso
b para los dioses. De esta manera, Eutifrón, si llevas a cabo lo que ahora vas a hacer intentando castigar a tu padre, no es nada extraño que hagas algo agradable para Zeus, pero odioso para Crono y Urano, agradable para Hefesto, y odioso para Hera, y si algún otro dios difiere de otro sobre este punto también éste estará en la misma situación.

EUT. — Creo yo, Sócrates, que sobre este punto ningún dios disiente de otro, diciendo que no debe pagar su culpa el que mata a otro injustamente.

SÓC. — ¿Has oído tú, Eutifrón, a algún hombre dis-
c crepar, diciendo que no debe pagar su culpa el que mata injustamente a otro o hace injustamente otra cosa cualquiera?

EUT. — No cesan de discrepar en este punto, en cualquier parte y ante los tribunales. En efecto, come-

ten toda clase de injusticias, pero lo hacen y lo dicen todo tratando de evitar el castigo.

Sóc. — ¿Admiten, ciertamente, Eutifrón, que comenten injusticia y, aun admitiéndolo, afirman que ellos no deben ser castigados?

Eut. — De ningún modo.

Sóc. — Luego no lo hacen y dicen todo. Creo, en efecto, que no llegan a decir ni discuten que, si cometen injusticia, no deben pagar la culpa. En todo caso, d
creo, niegan que cometen injusticia. ¿Es así?

Eut. — Dices la verdad.

Sóc. — Luego no discuten sobre si el que comete injusticia debe pagar su culpa, sino sobre quién es el que comete injusticia, qué hace y cuándo?

Eut. — Es verdad.

Sóc. — ¿No les sucede a los dioses lo mismo, si es que los dioses forman facciones a causa de las cosas justas e injustas, como tú dices, y algunos afirman que se hacen daño unos a otros, y otros lo niegan? Pues sin duda, amigo, ningún dios ni ningún hombre se atreve a decir que no hay que castigar al que comete e
injusticia.

Eut. — Sí, lo que dices es verdad, al menos en lo fundamental.

Sóc. — Sino que, creo yo, Eutifrón, discuten cada acto los que lo discuten, sean hombres o dioses, si es que los dioses lo discuten. Discrepando sobre un acto, unos afirman que ha sido realizado con justicia, otros, que injustamente. ¿No es así?

Eut. — Sin duda.

Sóc. — ¡Ea! Enséñame, Eutifrón, para que me haga 9a
más conocedor. ¿Qué señal tienes tú de que todos los dioses consideran que ha muerto injustamente un hombre que, estando asalariado, comete un asesinato y que, atado por el dueño del muerto, a causa de las ataduras muere antes de que el que lo había atado reciba infor-

mación de los exegetas sobre qué debe hacer con él;
y de que está bien que por tal hombre el hijo lleve a
juicio al padre y le acuse de homicidio? Vamos, intenta
b demostrarme claramente que, sin duda, todos los dio-
ses consideran que esta acción está bien hecha. Si me
lo demuestras suficientemente, no cesaré jamás de
alabarte por tu sabiduría.

EUT. — Tal vez no es tarea pequeña, Sócrates; por lo demás, yo podría demostrártelo muy claramente.

SÓC. — Me doy cuenta de que te parezco más torpe que los jueces; pues a ellos les probarás, sin duda, que es un acto injusto y que todos los dioses odian esta clase de actos.

EUT. — Se lo demostraré muy claramente, Sócrates, si me escuchan cuando hable.

c SÓC. — Te escucharán, si les parece que hablas bien.
Pero, mientras tu hablabas ahora, me ha venido a la
mente una idea sobre la que he reflexionado conmigo
mismo así: «Si Eutifrón me enseñara con la mayor
precisión que los dioses en su totalidad consideran que
esa muerte es injusta, ¿habría aprendido yo más de
Eutifrón qué es realmente lo pío y lo impío? En efec-
to, esta muerte sería, según parece, odiosa para los
dioses, pero ha resultado evidente para nosotros que
lo pío y lo impío no están delimitados por esto, pues
hemos reconocido que lo odioso para los dioses es
también agradable a los dioses». Así que por mí, Euti-
frón, estás libre de demostrarlo; aceptemos que todos
los dioses consideran este acto injusto y que lo aborre-
d cen, si quieres. Pero con esta rectificación que hace-
mos en el razonamiento, la de que es impío lo que
todos los dioses odian, que lo que a todos los dioses
agrada es pío, y que lo que a unos agrada y otros odian
no es ninguna de las dos cosas, o ambas a la vez,
¿acaso quieres que establezcamos nosotros ahora esta
delimitación sobre lo pío y lo impío?

EUT. — ¿Qué impedimento hay, Sócrates?

SÓC. — Para mí ninguno, Eutifrón, pero tú examina, por tu parte, si, admitiendo este supuesto, vas a poder enseñarme fácilmente lo que prometiste.

EUT. — En cuanto a mí, afirmaría que es pío lo que *e* agrada a todos los dioses y que, por el contrario, lo que todos los dioses odian es impío.

SÓC. — ¿No es cierto que debemos examinar, Eutifrón, si, a su vez, esto está bien dicho, o bien debemos dejarlo? De este modo aceptamos, tanto en nosotros como en los otros, el que, si simplemente uno dice que algo es así, admitimos que es así. ¿Acaso debemos examinar qué dice el que así habla?

EUT. — Debemos examinarlo; sin embargo, yo creo que lo que hemos dicho ahora está bien.

SÓC. — Pronto, amigo, lo vamos a saber mejor. Re- 10*a* flexiona lo siguiente. ¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses?

EUT. — No sé qué quieres decir, Sócrates.

SÓC. — Voy a intentar decírtelo con más claridad. ¿Decimos que algo es transportado y algo transporta, que algo es conducido y algo conduce, y que algo es visto y algo ve? Te das cuenta de que todas las cosas de esta clase son diferentes una de otra y en qué son diferentes.

EUT. — Creo que me doy cuenta.

SÓC. — ¿Lo que es amado no es una cosa, y otra cosa distinta de ésta lo que ama?

EUT. — ¿Cómo no?

SÓC. — Dime. ¿Acaso lo que es transportado es tal *b* porque se lo transporta, o por otra causa?

EUT. — No, es por ésta.

SÓC. — ¿Y lo que es conducido es tal porque se lo conduce y lo que es visto, porque se lo ve?

EUT. — Ciertamente.

Sóc. —Luego no porque es visto, por eso se lo ve, sino que, al contrario, porque se lo ve, por eso es visto. Tampoco porque es conducido, por eso se lo conduce, sino que porque se lo conduce, por eso es conducido; ni tampoco porque es transportado, por eso se lo transporta, sino que porque se lo transporta, por eso es transportado. ¿Es evidente, Eutifrón, lo que quiero
c decir? Quiero decir lo siguiente. Si algo se produce o algo se sufre, no se produce porque es producido, sino que es producido porque se produce, ni tampoco se sufre porque es sufrido, sino que es sufrido porque se sufre. ¿No estás de acuerdo en esto?

Eut. — Sí lo estoy.

Sóc. — Luego también lo que es amado o es algo que se produce, o algo que se sufre por alguien.

Eut. — Sin duda.

Sóc. — Y también este caso es como los anteriores; no porque algo es amado se lo ama por los que lo aman, sino que es amado porque se lo ama.

Eut. — Necesariamente.

d Sóc. — ¿Qué decimos, pues, sobre lo pío, Eutifrón? ¿No es amado por todos los dioses, según tus palabras?

Eut. — Sí.

Sóc. — ¿Acaso, porque es pío, o por otra causa?

Eut. — No, por ésta.

Sóc. — ¿Luego porque es pío se lo ama, pero no porque se lo ama es, por eso, pío?

Eut. — Así parece.

Sóc. — ¿Pero, porque lo aman los dioses, es amado y agradable a los dioses?

Eut. — ¿Cómo no?

Sóc. — Por tanto, lo agradable a los dioses no es lo pío, Eutifrón, ni tampoco lo pío es agradable a los dioses, como tú dices, sino que son cosas diferentes la una de la otra.

e Eut. — ¿Cómo es eso, Sócrates?

Sóc. —Porque hemos acordado que lo pío es amado porque es pío, pero no que es pío porque es amado. ¿No es así?

Eut. —Sí.

Sóc. —Lo agradable a los dioses, porque es amado por los dioses, por este mismo hecho de ser amado es agradable a los dioses, pero no es amado porque es agradable a los dioses.

Eut. — Es verdad.

Sóc. — Con que serían lo mismo, querido Eutifrón,
lo agradable a los dioses y lo pío, si lo pío fuera amado
por ser pío y lo agradable a los dioses fuera amado por
ser agradable a los dioses, pero, si lo agradable a los 11a
dioses fuera agradable a los dioses por ser amado por
los dioses, también lo pío sería pío por ser amado. Tú
ves que la realidad es que están en posición opuesta
porque son completamente distintos unos de otros. Lo
uno es amado porque se lo ama, a lo otro se lo ama
porque es amado. Es probable, Eutifrón, que al ser
preguntado qué es realmente lo pío, tú no has querido
manifestar su esencia, en cambio hablas de un accidente que ha sufrido, el de ser amado por todos los
dioses, pero no dices todavía lo que es. Así pues, si b
quieres, no me lo ocultes, sino que, de nuevo, dime
desde el principio qué es realmente lo pío, ya sea amado por las dioses ya sufra otro accidente cualquiera. En efecto, no es sobre eso sobre lo que vamos a discutir, pero dime con buen ánimo qué es lo pío y lo impío.

Eut. —No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos.

Sóc. — Lo que has dicho, Eutifrón, parece propio de
nuestro antepasado Dédalo [12]. Si hubiera dicho yo esas c

[12] Para Dédalo, véase pág. 404, nota 3.

palabras y las hubiera puesto en su sitio, quizá te burlarías de mí diciendo que también a mí, por mi relación con él, las obras que construyo en palabras se me escapan y no quieren permanecer donde se las coloca. Pero, como las hipótesis son tuyas, es necesaria otra broma distinta. En efecto, no quieren permanecer donde las pones, según te parece a ti mismo.

EUT. — Me parece que precisamente, Sócrates, lo que hemos dicho se adapta a esta broma. En efecto, no soy yo el que ha infundido a esto el que dé vueltas y
d no permanezca en el mismo sitio, más bien me parece que el Dédalo lo eres tú, pues, en cuanto a mí, permanecería en su sitio.

SÓC. — Entonces, amigo, es probable que yo sea más hábil que Dédalo en este arte, en cuanto que él sólo hacía móviles sus propias obras y, en cambio, yo hago móviles, además de las mías, las ajenas. Sin duda, lo más ingenioso de mi arte es que lo ejerzo contra mi voluntad. Ciertamente, desearía que las ideas permanecieran y se fijaran de modo inamovible más que poseer, además del arte de Dédalo, los tesoros de
e Tántalo[13]. Pero dejemos esto. Como me parece que tú estás desdeñoso, me voy a esforzar en mostrarte cómo puedes instruirme acerca de lo pío. No te desanimes. Examina si no te parece a ti necesario que lo pío sea justo.

EUT. — Sí me lo parece.

SÓC. — ¿Acaso todo lo justo es pío o bien todo lo
12a pío es justo, pero no todo lo justo es pío, sino que una parte de ello es pío y la otra parte no?

EUT. — No sigo, Sócrates, tus razonamientos.

SÓC. — Sin embargo, eres más joven que yo, con di-

---

[13] Mítico rey de Lidia. Los dioses le concedieron bienes sin cuenta, pero al pretender llevar la vida de los dioses fue castigado por Zeus. Véase pág. 422, nota 14.

ferencia no menor que con la que eres más sabio[14]. Como digo, estás desdeñoso por la riqueza de tu sabiduría. Pero, hombre afortunado, esfuérzate. No es nada difícil de comprender lo que digo. Pues digo lo contrario de lo que dijo el poeta en los versos:

De Zeus el que hizo y engendró todo esto no te atreves a hablar; pues donde está el temor, allí está también el respeto[15]. b

Yo no estoy de acuerdo con el poeta. ¿Te digo en qué?

EUT. — Sin duda.

SÓC. — No me parece a mí que «donde está el temor, allí está también el respeto». Me parece que muchos que temen las enfermedades, la pobreza y otros muchos males los temen ciertamente, pero que en nada respetan lo que temen. ¿No te lo parece también a ti?

EUT. — Sí, ciertamente.

SÓC. — En cambio, donde hay respeto, hay también temor. ¿Hay alguien que respete una cosa y que sienta vergüenza ante ella, y que, al mismo tiempo no esté amedrentado y tema una reputación de maldad? c

EUT. — La teme ciertamente.

SÓC. — Luego no es adecuado decir: «pues donde está el temor, allí está también el respeto», sino donde está el respeto, allí está también el temor. En efecto, donde está el temor no todo es respeto, pues cubre más campo, creo, el temor que el respeto, porque el respeto es una parte del temor, como el impar es una parte del número, de modo que no donde hay número, hay tam-

---

14 Es decir, «si ciertamente eres más joven que yo, en cuanto a sabiduría la diferencia a tu favor es aún mayor». Aunque la construcción de la frase no es la misma, la comparación de términos no homogéneos es semejante en *Apología* 39a-b.

15 Fragmento de las *Ciprias*, de ESTASINO DE CHIPRE. No recojo la lección adoptada por BURNET *neikein* «disputar», sino la de *eipein* «hablar», mejor atestiguada en la tradición manuscrita.

bién impar, sino que donde hay impar, hay también número. ¿Me sigues ahora?

EUT. — Perfectamente.

SÓC.— Pues algo semejante decía yo antes al preguntarte si acaso donde está lo justo, está también lo
d pío. O bien, donde está lo pío, allí también está lo justo, pero donde está lo justo no todo es pío, pues lo pío es una parte de lo justo. ¿Debemos decirlo así, o piensas tú de otro modo?

EUT. — No, sino así, pues me parece que hablas bien.

SÓC.— Mira, pues, lo que sigue. En efecto, si lo pío es una parte de lo justo, debemos nosotros, según parece, hallar qué parte de lo justo es lo pío. Así pues, si tú me preguntaras algo de lo que hemos hablado ahora, por ejemplo, qué parte del número es el par y cómo es precisamente este número par, yo te diría que el que no es impar, es decir, el que es divisible en dos números iguales. ¿No te parece así?

EUT. — Sí me lo parece.

e SÓC. — Intenta tú también ahora mostrarme qué parte de lo justo es lo pío, para que podamos decir a Meleto que ya no nos haga injusticia ni nos presente acusación de impiedad, porque ya hemos aprendido de ti las cosas religiosas y pías y las que no lo son.

EUT. — Ciertamente, Sócrates, me parece que la parte de lo justo que es religiosa y pía es la referente al cuidado de los dioses, la que se refiere a los hombres es la parte restante de lo justo.

SÓC.— Me parece bien lo que dices, Eutifrón, pero
13a necesito aún una pequeña aclaración. No comprendo todavía a qué llamas cuidado. Sin duda no dices que este cuidado de los dioses sea semejante a los otros cuidados. En efecto, usamos, por ejemplo, esta palabra cuando decimos: no todo el mundo sabe cuidar a los caballos, excepto el caballista. ¿Es así?

EUT. — Ciertamente.

SÓC. — Luego, de alguna manera, la hípica es el cuidado de los caballos.

EUT. — Sí.

SÓC. — Tampoco saben todos cuidar a los perros, excepto el encargado de ellos.

EUT. — Así es.

SÓC. — Pues, de algún modo, la cinegética es el cuidado de los perros.

EUT. — Sí.

SÓC. — Y la ganadería es el cuidado de los bueyes.

EUT. — Ciertamente. b

SÓC. — ¿La piedad y la religiosidad es el cuidado de los dioses, Eutifrón? ¿Dices eso?

EUT. — Exactamente.

SÓC. — ¿Luego toda clase de cuidado cumple el mismo fin? Más o menos, es para bien y utilidad de lo que se cuida, según ves que los caballos cuidados por el arte de la hípica sacan utilidad y mejoran. ¿No te parece así?

EUT. — A mí, sí.

SÓC. — Y los perros cuidados por el arte de la cinegética, y los bueyes, por el de la ganadería y todas las demás cosas, del mismo modo. ¿O bien crees tú que c
el cuidado es para daño de lo cuidado?

EUT. — No, por Zeus.

SÓC. — ¿Es para su utilidad?

EUT. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿Acaso también la piedad, que es cuidado de los dioses, es de utilidad para los dioses y los hace mejores? ¿Aceptarías tú que, cuando realizas algún acto pío, haces mejor a algún dios?

EUT. — De ningún modo, por Zeus.

SÓC. — Tampoco creo yo, Eutifrón, que tú digas esto. Estoy muy lejos de creerlo; pero, precisamente por esto, te preguntaba yo cuál creías que era realmente el

d cuidado de los dioses, porque pensaba que tú no decías que fuera de esta clase.

EUT. — Y pensabas rectamente, Sócrates, pues no hablo de esa clase de cuidado.

SÓC. — Bien. ¿Pero qué clase de cuidado de los dioses sería la piedad?

EUT. — El que realizan los esclavos con sus dueños, Sócrates.

SÓC. — Ya entiendo; sería, según parece, una especie de servicio a los dioses.

EUT. — Ciertamente.

SÓC. — ¿Puedes decirme entonces: el servicio a los médicos es un servicio para la realización de qué obra? ¿No crees que la obra de la salud?

EUT. — Ciertamente.

SÓC. — ¿Y el servicio a los constructores de barcos
e es un servicio para la realización de qué obra?

EUT. — Es evidente, Sócrates, que para la de los barcos.

SÓC. — ¿Y el servicio a los arquitectos es la edificación de las casas?

EUT. — Sí.

SÓC. — Dime ahora, amigo, ¿el servicio a los dioses sería un servicio para la realización de qué obra? Es evidente que tú lo sabes, puesto que afirmas que conoces las cosas divinas mejor que ningún hombre.

EUT. — Y digo la verdad, Sócrates.

SÓC. — Dime, por Zeus, ¿cuál es esa bellísima obra que los dioses producen valiéndose de nosotros como servidores?

EUT. — Son muchas y bellas, Sócrates.

14a SÓC. — También las producen los generales, amigo. Sin embargo, podrías decir fácilmente lo más importante, a saber, producen la victoria en la guerra. ¿Es así?

EUT. — Sin duda.

SÓC. — Creo que también los agricultores producen muchas cosas bellas; sin embargo, lo más importante es la producción del alimento sacado de la tierra.

EUT. — Ciertamente.

SÓC. — Y de las muchas cosas bellas que los dioses producen, ¿cuál es la más importante?

EUT. — Ya te he dicho antes, Sócrates, que supone bastante esfuerzo aprender con precisión cómo son to- b
das estas cosas. Sin embargo, te digo, simplemente, que si se sabe decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios, éstos son los actos piadosos y ellos salvan a las familias en privado y a la comunidad en las ciudades; lo contrario de lo que agrada a los dioses es lo impío, que destruye y arruina todo.

SÓC. — Por muy poco, Eutifrón, habrías podido decirme lo más importante de lo que yo te preguntaba, si hubieras querido. Pero no estás dispuesto a instruirme; está claro. En efecto, ahora cuando ya estabas a c
punto de decirlo, te echaste atrás. Si lo hubieras dicho, ya habría yo aprendido de ti suficientemente lo que es la piedad. Pero, ahora —pues es preciso que el amante siga al amado adonde aquél lo lleve—, ¿qué dices que es lo pío y la piedad? ¿No es, en algún modo, una ciencia de sacrificar y de orar?

EUT. — Ciertamente.

SÓC. — ¿Sacrificar no es ofrecer dones a los dioses, y orar, hacerles peticiones?

EUT. — Exactamente, Sócrates.

SÓC. — Luego, según este razonamiento, la piedad d
sería la ciencia de las peticiones y ofrendas a los dioses.

EUT. — Has comprendido muy bien, Sócrates, lo que he dicho.

SÓC. — Estoy deseoso de tu sabiduría, amigo, y le presto mi atención de modo que nada de lo que dices caiga a tierra. Explícame cuál es este servicio a los

dioses, ¿afirmas que es hacerles peticiones y ofrecerles presentes?

EUT. — Sí lo afirmo.

SÓC. — ¿No es cierto que pedir adecuadamente sería pedirles lo que necesitamos de ellos?

EUT.— ¿Qué otra cosa podía ser?

e SÓC. — ¿Y, por otra parte, dar adecuadamente sería ofrecerles a cambio lo que ellos necesitan de nosotros? En efecto, no sería inteligente que alguien ofreciera a uno cosas de las que no tiene ninguna necesidad.

EUT. — Dices la verdad, Sócrates.

SÓC. — Luego la piedad sería, para los dioses y los hombres, una especie de arte comercial de los unos para con los otros, Eutifrón.

EUT. — Arte comercial, si te gusta llamarlo así.

SÓC. — No hay nada agradable para mí, si no es verdad. Indícame qué utilidad sacan los dioses de las ofrendas que reciben de nosotros. Lo que ellos dan es
15a evidente para todo el mundo. En efecto, no poseemos bien alguno que no nos lo den ellos. Pero, ¿de qué les sirve lo que reciben de nosotros? ¿Acaso conseguimos tanta ventaja en este comercio, que nosotros recibimos de ellos todos los bienes y ellos no reciben nada de nosotros?

EUT. — ¿Pero crees tú, Sócrates, que los dioses sacan beneficio de las cosas que reciben de nosotros?

SÓC. — ¿Qué serían, en fin, las ofrendas nuestras a los dioses, Eutifrón?

EUT. — ¿Qué otra cosa crees que pueden ser, más que muestras de veneración, de homenaje y, como acabo de decir, deseos de complacerles?

b SÓC. — ¿Luego lo pío, Eutifrón, es lo que les complace, pero no lo que es útil ni lo que es querido para los dioses?

EUT. — Yo creo que es precisamente lo más querido de todo.

SÓC. —Luego, según parece, de nuevo lo pío es lo querido para los dioses.

EUT. —Exactamente.

SÓC. —¿Diciendo tú estas cosas, te causará extrañeza el que te parezca que tus razonamientos no permanecen fijos, sino que andan, y me acusarás a mí de ser un Dédalo y hacerlos andar, siendo tú mucho más diestro que Dédalo, pues los haces andar en círculo? ¿No te das cuenta de que nuestro razonamiento ha dado la vuelta y está otra vez en el mismo punto? ¿Te c
acuerdas de que antes nos resultó que lo pío y lo agradable a los dioses no eran la misma cosa, sino algo distinto lo uno de lo otro? ¿No te acuerdas?

EUT. —Sí, me acuerdo.

SÓC. —¿Y no te das cuenta de que ahora afirmas que lo querido para los dioses es pío? ¿Es esto algo distinto de lo agradable a los dioses, o no?

EUT. —Es lo mismo.

SÓC. —Luego, o bien antes hemos llegado a un acuerdo equivocadamente, o bien, si ha sido acertadamente, ahora hacemos una proposición falsa.

EUT. —Así parece.

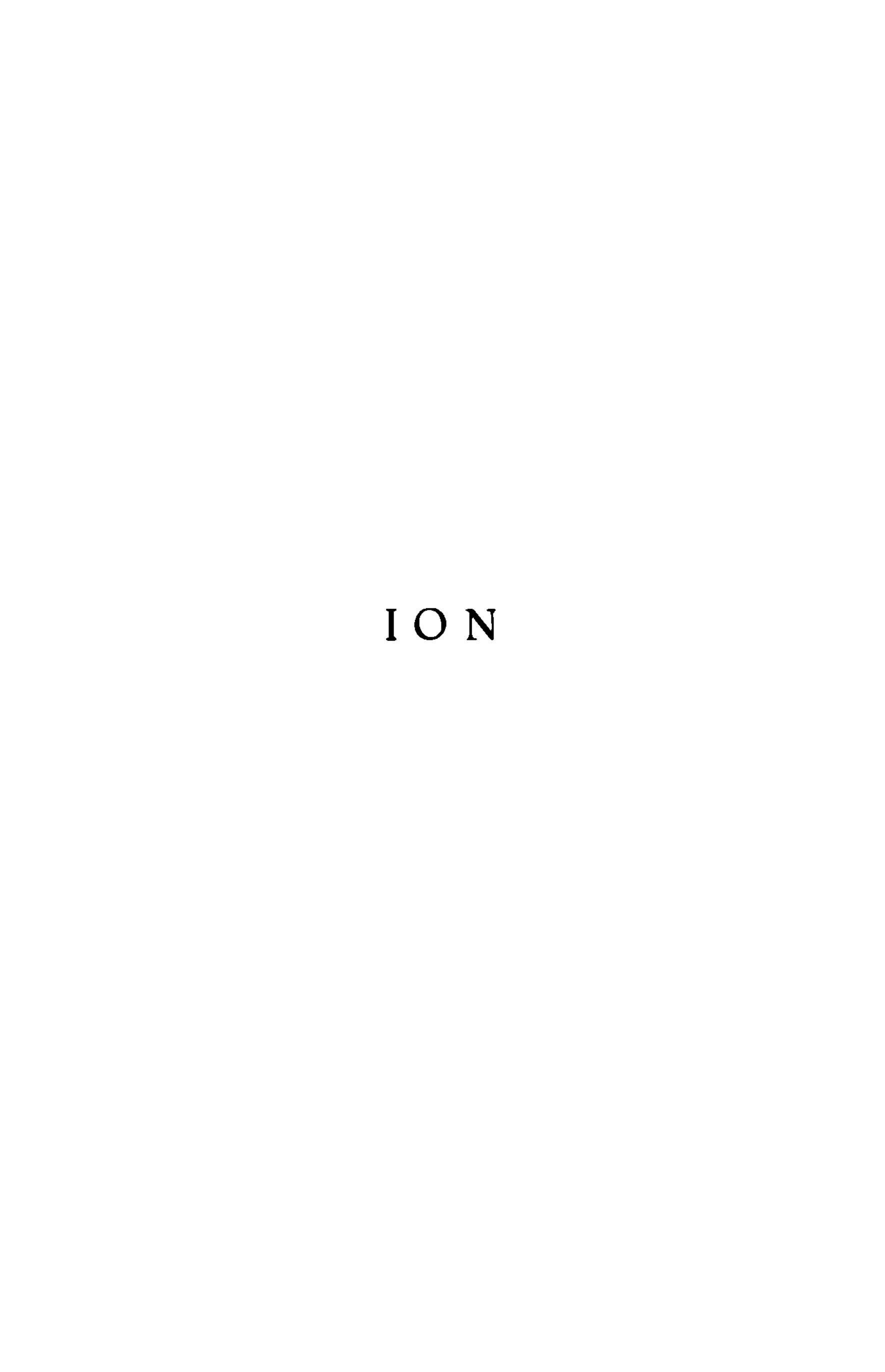
SÓC. —Por tanto, tenemos que examinar otra vez desde el principio qué es lo pío, porque yo, en lo que de mí depende, no cederé hasta que lo sepa. No me d
desdeñes, sino aplica, de todos modos, tu mente a ello lo más posible y dime la verdad. En efecto, tú lo conoces mejor que ningún otro hombre y no se te debe dejar ir, como a Proteo[16], hasta que lo digas. Porque si tú no conocieras claramente lo pío y lo impío, es imposible que nunca hubieras intentado a causa de un asalariado acusar de homicidio a tu viejo padre, sino

[16] Es una divinidad marina, con dones proféticos y con la capacidad de metamorfosearse de modos muy diversos. Véase *Odisea* IV 351 sigs. y en este volumen *Ion* 541e.

que hubieras temido ante los dioses arriesgarte temerariamente, si no obrabas rectamente, y hubieras sentido vergüenza ante los hombres. Por ello, sé bien que tú crees saber con precisión lo que es pío y lo que
e no lo es. Así pues, dímelo, querido Eutifrón, y no me ocultes lo que tú piensas que es.

EUT. — En otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme.

SÓC. — ¿Qué haces, amigo? Te alejas derribándome de la gran esperanza que tenía de que, tras aprender de ti lo que es pío y lo que no lo es, me libraría de la
16*a* acusación de Meleto demostrándole que, instruido por Eutifrón, era ya experto en las cosas divinas y que ya nunca obraría a la ligera ni haría innovaciones respecto a ellas por ignorancia, y, además, que en adelante llevaría una vida mejor.



ION

INTRODUCCIÓN

Desde que, en 1910, Contantin Ritter en su conocido libro sobre Platón trató de mostrar, apoyándose en rasgos característicos de su estilo, la inautenticidad del *Ion*, una larga polémica se desató en torno a este tema. Si, por un lado, era difícil probar, inequívocamente, la paternidad platónica de este diálogo, por otro, la gracia, la profundidad también y el contenido de esta pequeña obra maestra parecían encerrar algunos de los temas esenciales del platonismo.

H. Flashar, en su monografía, ha interpretado el diálogo como una pieza ejemplar para entender la filosofía de Platón, que inicia aquí un tema que recibe su última modulación en las *Leyes*, pasando por el *Menón* y el *Fedro*.

El personaje que provoca esta discusión sobre la poesía es el rapsodo Ion. Si no tuviésemos datos suficientes, sólo por este diálogo podríamos descubrir la importancia de estos cantores ambulantes que constituyeron los primeros fundamentos de la educación griega[1]. Los rapsodos llegaron a constituir distintas asociaciones, especializadas, sobre todo en temas homé-

[1] La importancia de esta cultura oral ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por ERIC A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge, Massachusetts, 1963. También C. M. BOWRA, *Heroic Poetry*, Londres, 1952; W. SCHADEWALDT, *Vom Homers Welt und Werk*, Stuttgart, 1959[3].

ricos, y a través de ellos tomaron cuerpo los dos grandes poemas épicos.

Pero el interés del *Ion* reside fundamentalmente en haber planteado el tema de la inspiración poética que ya Demócrito había mencionado (fr. 18), describiendo el contenido de ese fenómeno que recorre, desde Homero y Hesíodo con sus invocaciones a las Musas, toda la literatura griega.

El diálogo pretende mostrar que no es por un arte, o un cierto aprendizaje, por lo que se está en contacto con la poesía, sino por una especie de predisposición, de don divino, que engarza, como una cadena, los componentes y comunicadores del mensaje poético. Esta imagen de la cadena que magnetiza a todos sus eslabones, desde la Musa hasta el último oyente, es una de las grandes metáforas de Platón.

Sin embargo, la conversación con Ion no trata de mostrar qué clase de conocimiento tiene el rapsodo. Lo decisivo de la obra platónica lo constituyen los dos largos monólogos de Sócrates.

Goethe, en su escrito de 1796 sobre Platón y el *Ion*, había sostenido el carácter irónico que posee toda la explicación socrática[2]; pero hay aquí algo más que una ironía.

La oposición fundamental se da entre conocimiento racional, inteligencia (*noûs*) y arrebato o entusiasmo. El *noûs* tendría que ver con un tipo de conocimiento capaz de organizar un saber sobre cuyos presupuestos pueda construirse un cierto sistema conceptual. Este sistema nos permite dar cuenta de hechos que, de algún modo, tengan que ver con él. El poeta, sin embargo, no goza de esta claridad. Sumergido en un extraño poder cósmico, su voz no hace más que transmitir mensajes de los que no puede dar cuenta.

---

[2] Reproducido en la edición del *Ion* de H. Flashar, Munich, 1963, págs. 42-46.

A pesar de las hermosas definiciones y comparaciones: «es una cosa leve, alada y sagrada el poeta» (534b), «son los poetas quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen, de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas» (534a-b), Platón, efectivamente, parece situar esta especie de conocimiento «poético» por debajo del aprendizaje que ofrece la técnica[3].

Buscando un objeto adecuado sobre el que versase exactamente el quehacer poético, no surge, en el *Ion*, el gran recurso que habría solucionado la aporía: el lenguaje. Falta todavía la experiencia del *Crátilo* y sobre todo los pasajes finales del *Fedro* (275a sigs.) en los que el *logos* adquiere una determinada entidad histórica. De todas formas, tal vez los eslabones de esa cadena de que Sócrates habla en el *Ion* sean las palabras, el lenguaje como vínculo intersubjetivo capaz de crear, en su retícula abstracta, la concreta realidad de la Polis (Aristóteles, *Política* 1253a).

NOTA SOBRE EL TEXTO

El *Ion*, que indudablemente es una obra de juventud y cuya redacción puede situarse entre los años 394-391 a. C., se ha conservado en más de 20 manuscritos, de los que sólo se han colacionado 12, y de los cuales se utilizan 5 en las ediciones usuales. Para la traducción se ha seguido la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, 1900-7, aunque, comparándola con otras, como la de L. Meridier (París, 1931). Son valiosas también las de V. Albini, *Ione, con introduzione e commentario,*

[3] Cf. E. Lledó, *El concepto Poiesis en la filosofía griega*, Madrid, 1961, especialmente el capítulo IV; también del mismo autor, «Demócrito, fragmento 18», en *Actas del primer Congreso español de Estudios Clásicos*, 1958, págs. 327-333, y Rosemary Harriot, *Poetry and Criticism before Plato*, Londres, 1969.

Florencia, 1954, y H. FLASHAR, *Ion. Griechisch-deutsch*, Munich, 1963. Excelente introducción ofrece la edición de J. D. GARCÍA BACCA, *Platón: El Banquete, Ion*, México, 1944. De las ediciones antiguas es todavía utilizable la de ST. G. STOCK, *The Ion of Plato, with introduction, text and notes*, Oxford, 1909.

BIBLIOGRAFIA

H. G. GADAMER, *Plato und die Dichter*, Francfort, 1934.

J. MOREAU, «Les thèmes platoniciens de l'*Ion*», *Revue des Études Grecques* 52 (1939), 419-428.

W. J. VERDENIUS, «L'*Ion* de Platon», *Mnemosyne* III, 11 (1943), 233-262.

C. LA DRIÈRE, «The problem of Plato's *Ion*», *The journal of aesthetics and art criticism* 10 (1951), 26-34.

M. S. RUIPÉREZ, «Sobre la cronología del Ion de Platón», *Aegyptus*, 33 (1953), 241-246.

H. DILLER, «Probleme des platonischen *Ion*», *Hermes* 83 (1955), 171-187.

H. FLASHAR, *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlín, 1958.

E. A. WYLLER, «Platons *Ion*. Versuch einer Interpretation», *Symbolae Osloenses* 34 (1958), 19-38.

L. GIL, *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, 1967.

ION

SÓCRATES, ION

SÓCRATES. — ¡Bienvenido, Ion! ¿De dónde nos acabas de volver ahora? ¿De tu patria, Éfeso? 530a

ION. — De ninguna manera, oh Sócrates, sino de Epidauro, de las fiestas de Asclepio.

SÓC. — ¿Celebran, acaso, los de Epidauro en honor del dios, juegos de rapsodos?

ION. — Ciertamente; y además de todo lo que tiene que ver con las musas.

SÓC. — ¿Y qué? Seguro que has competido. ¿Qué tal lo has hecho?

ION. — Nos hemos llevado los primeros premios, Sócrates. b

SÓC. — ¡Así se habla! Procura, pues, que sea nuestra también la victoria en las Panateneas [1].

ION. — Lo será, si el dios quiere.

SÓC. — Por cierto, Ion, que muchas veces os he envidiado a vosotros, los rapsodos, a causa de vuestro arte; vais siempre adornados en lo que se refiere al aspecto externo, y os presentáis lo más bellamente que podéis, como corresponde a vuestro arte, y al par necesitáis frecuentar a todos los buenos poetas y, prin-

---

1 Más importante que las fiestas de Epidauro, en honor del dios de la medicina, era el gran festival que Atenas organizaba para honrar a su diosa. Entre otras competiciones, destacaban los concursos entre rapsodos.

cipalmente, a Homero el mejor y más divino de ellos, y penetrar no sólo sus palabras, sino su pensamiento[2].
c Todo esto es envidiable. Porque no sería buen rapsodo aquel que no entienda lo que dice el poeta. Conviene, pues, que el rapsodo llegue a ser un intérprete del discurso del poeta, ante los que le escuchan, ya que sería imposible, a quien no conoce lo que el poeta dice, expresarlo bellamente. ¿No es digno de envidia todo esto?

ION.—Verdad dices, oh Sócrates. A mí, al menos, ha sido esto lo más trabajoso de mi arte, por eso creo que de todos los hombres soy quien dice las cosas más hermosas sobre Homero; de manera que ni Metrodoro
d de Lamsaco, ni Estesímbroto de Tasos, ni Glaucón[3], ni ninguno de los que hayan existido alguna vez, han sabido decir tantos y tan bellos pensamientos sobre Homero, como yo.

SÓC. — ¡Magnífico, Ion! Es claro, pues, que no rehusarás hacer una prueba ante mí.

ION. — Antes al contrario, Sócrates, creo que es digno de oírse lo bien que he adornado a Homero, de modo

---

2 Es interesante la distinción que surge en este pasaje. Lo dicho —*ta legómena*— precisa de *sýnesis*, de percepción auditiva inteligente. El verbo *syníēmi*, uno de los que constituyen el campo semántico del conocimiento, tiene el sentido de captar algo por el oído y seguir mentalmente esa percepción; un pensar constituido, pues, por la interpretación de lo dicho; un primer brote hermenéutico que florecerá en el *Fedro*. La terminología de todo lo que dice Sócrates a Ion en este pasaje alude a esta dualidad entre lo dicho y su sentido.

3 Metrodoro de Lámpsaco, discípulo de Anaxágoras, explicaba alegóricamente los poemas homéricos. Los héroes eran fuerzas cósmicas, y el Olimpo, una especie de organismo.— Estesímbroto de Tasos era también otro rapsodo del siglo V, del cual hay abundantes referencias. Más difícil de precisar es Glaucón, tal vez el de Región, autor de un tratado sobre los antiguos poetas y al que Aristóteles menciona en su *Poética* (1461b 1), o bien el de Teos, del que también habla en la *Retórica* (1403b 26).

que me considero digno de ser coronado por los homéridas[4] con una corona de oro.

Sóc. — Yo, por mi parte, me tomaré tiempo para escucharte; pero ahora respóndeme a esto, ¿eres capaz únicamente de hablar sobre Homero, o también sobre Hesíodo y Arquíloco? 531a

Ion. — No, no, únicamente sobre Homero. A mí me parece ya bastante.

Sóc. — ¿Hay algo sobre lo que Homero y Hesíodo dicen las mismas cosas?

Ion. — Ya lo creo, y muchas.

Sóc. — Y acerca de ellas, ¿qué expondrías tú más b
bellamente, lo que dice Homero o lo que dice Hesíodo?

Ion. — Me daría igual, Sócrates, si es que se refieren a lo mismo.

Sóc. — Y, ¿con respecto a aquello sobre lo que no dicen las mismas cosas? Sobre el arte adivinatorio, por ejemplo, ambos, Homero y Hesíodo, dicen algo de él.

Ion. — Ciertamente.

Sóc. — Entonces, aquellas cosas sobre las que, hablando de adivinación, están de acuerdo los dos poetas y aquellas otras sobre las que difieren, ¿serías tú quien mejor las explicase o uno de los buenos adivinos?

Ion. — Uno de los adivinos.

Sóc. — Y si tú fueras adivino, y fueras capaz de interpretar aquellas cosas en las que concuerdan, ¿no sabrías, quizá, interpretar aquellas en las que difieren?

Ion. — Es claro.

Sóc. — ¿Cómo es, pues, que tú eres experto en Ho- c
mero y no en Hesíodo o en alguno de los otros poetas? ¿O es que Homero habla de cosas distintas de las que hablan todos los otros poetas? ¿No trata la mayoría de las veces de guerra, de las mutuas relaciones entre

---

[4] Homéridas, rapsodos de Quíos, que se decían descendientes de Homero. Cf. Zs. Ritoók, «Die Homeriden», *Acta Antiqua*, 1970, 1-29.

hombres buenos y malos, entre artesanos u hombres sin oficio? ¿No habla también de cómo se relacionan los dioses entre sí y de su trato con los hombres, de los fenómenos del cielo y del infierno, del nacimiento
d de los dioses y los héroes? ¿No son estas cosas sobre las que Homero hizo su poesía?

ION. — Evidentemente, oh Sócrates.

SÓC. — Pero cómo, ¿es que los otros poetas no lo hicieron sobre las mismas?

ION. — Sí, Sócrates, pero no han poetizado de la misma manera que Homero.

SÓC. — ¿Cómo, pues?, ¿peor?

ION. — Con mucho.

SÓC. — Y Homero, ¿mejor?

ION. — Sin duda que mejor, por Zeus.

SÓC. — Y bien, querido, insuperable Ion, cuando muchos hablan de los números y uno lo hace mejor, ¿podrá alguien reconocer con certeza al que así habla?

e ION. — Yo digo que sí.

SÓC. — Y ¿es el mismo el que distingue a los que hablan mal, o es otro?

ION. — El mismo, sin duda.

SÓC. — Por tanto, éste será aquel que posea la ciencia de los números.

ION. — Sí.

SÓC. — ¿Entonces qué? Cuando, entre muchos que hablan de cuáles deben ser los alimentos sanos, uno habla mejor, ¿habrá alguien capaz de saber que dice cosas excelentes el que las dice, y otro, a su vez, de conocer que habla mal, el que así habla?, o ¿son el mismo?

ION. — Es claro que el mismo.

SÓC. — ¿Y quién será? ¿Qué nombre le daremos?

ION. — Médico.

SÓC. — Por tanto diremos, en resumidas cuentas, que es siempre el mismo quien sabrá distinguir, entre

muchas personas que hablan sobre idéntico asunto, al que dice bien y al que mal. O en caso de que no reconozca al que habla mal, es claro que tampoco al que bien; 532a
al menos tratándose del mismo asunto.

ION. — Así es.

SÓC. — ¿De modo que el mismo es experto en ambos?

ION. — Sí.

SÓC. — Y bien, tú dices que Homero y los otros poetas, entre los que están Hesíodo y Arquíloco, hablan de las mismas cosas, pero no lo mismo, sino que uno bien y los otros peor.

ION. — Y digo verdad.

SÓC. — Luego si tú conoces al que habla bien, conocerás sin duda que hablan peor los que peor hablan. b

ION. — Eso parece.

SÓC. — Así, pues, amigo, diciendo que Ion es tan capaz sobre Homero como sobre los otros poetas no erraremos, ya que llega a afirmar que el mismo crítico podrá serlo de cuantos hablan de las mismas cosas, y que, prácticamente, casi todos los poetas poetizan sobre los mismos temas.

ION. — ¿Cuál es, entonces, la causa, oh Sócrates, de que yo, cuando alguien habla conmigo de algún otro poeta, no me concentro y soy incapaz de contribuir en c
el diálogo con algo digno de mención y me encuentro como adormilado? Pero si alguno saca a relucir el nombre de Homero, me espabilo rápidamente, pongo en ello mis cinco sentidos y no me falta qué decir.

SÓC. — No es difícil, amigo, conjeturarlo; pues a todos es patente que tú no estás capacitado para hablar de Homero gracias a una técnica y ciencia; porque si fueras capaz de hablar por una cierta técnica, también serías capaz de hacerlo sobre los otros poetas, pues en cierta manera, la poética es un todo. ¿O no?

ION. — Sí.

d Sóc. — Pues si se toma otra técnica cualquiera considerada como un todo, ¿no se encuentra en todas ellas el mismo género de investigación? Qué es lo que yo entiendo por esto, ¿querrás oírlo de mí, Ion?

Ion. — Por Zeus, que es esto lo que quiero, Sócrates. Pues yo me complazco oyéndoos a vosotros los que sabéis.

Sóc. — ¡Qué más quisiera yo que estuvieses en lo cierto, oh Ion! Sois vosotros, más bien, los que sois sabios, los rapsodos y actores y aquellos cuyos poemas cantáis. Yo no digo, pues, sino la verdad que corres-
e ponde a un hombre corriente. Por lo demás, con respeto a lo que te acabo de decir, fíjate qué baladí y trivial es, para cualquiera, el reconocer lo que decía de que la investigación es la misma, cuando alguien toma una técnica en su totalidad. Hagámoslo así en nuestro discurso: ¿no existe una técnica de la pintura en general?

Ion. — Sí.

Sóc. — Sin duda que hay y ha habido muchos pintores buenos y medianos.

Ion. — Sí, por cierto.

Sóc. — ¿Has visto tú alguna vez a alguien, a propósito de Polignoto[5] el hijo de Aglaofón, que sea capaz
533a de mostrar lo bueno y lo malo que pintó, y que, por el contrario, sea incapaz cuando se trata de otros pintores, y que si alguien le enseña las obras de estos otros, está como adormilado y perplejo y no tiene nada que decir, pero si tiene que manifestar su opinión sobre Polignoto o sobre cualquier otro que a ti te parezca, entonces se despierta, pone en ello sus cinco sentidos y no cesa de decir cosas?

---

5 Polignoto de Tasos, cuya actividad como pintor se desarrolló entre los años 480 al 440, en Atenas. Pintó, sobre todo, escenas mitológicas.

ION. —No, por Júpiter, sin duda que no.

Sóc. — ¿Cómo es eso? Has visto tú en la escultura a quien, a propósito de Dédalo el de Metión, o Epeo el de Panopeo, o Teodoro de Samos[6], o de algún otro escultor concreto, sea capaz de explicar lo que hizo bien, y en las obras de otros escultores esté perplejo y adormilado y no tenga nada que decir? *b*

ION. —Por Zeus, que yo no he visto a nadie así.

Sóc. — Además, según yo creo, ni en el sonar de flauta o de cítara, ni en el canto con cítara, ni en el de los rapsodos has visto nunca a un hombre que, a propósito de Olimpo, o de Tamiras, o de Orfeo, o de Femio el rapsodo de Ítaca[7], sea capaz de hacer un comentario y que acerca de Ion de Éfeso se encuentre en un apuro y no sepa explicar lo que recita bien y lo que no. *c*

ION. — No tengo nada que oponerte, Sócrates. Pero yo tengo el convencimiento íntimo de que, sobre Homero, hablo mejor y con más facilidad que nadie, y todos los demás afirman que yo hablo bien, cosa que

---

[6] Dédalo, el mítico escultor, patrón de los artesanos atenienses, que transformó el arte escultórico al dar movimiento a sus figuras. Hay diversas leyendas —el laberinto, las alas de su hijo Ícaro, etc.— en torno a su nombre. Platón lo cita varias veces (*Eutifrón* 11b-c; *Alcibíades* I 121a; *Hipias Mayor* 282a; *Menón* 97d; *Leyes* 677d). Aristóteles se refiere también al movimiento de sus figuras (*De Anima* 406b 18; *Política* 1453b 35). El tema de Dédalo, ha sido brillantemente estudiado por F. FRONTISI-DUCROUX, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce antique*, París, 1975.— Epeo, el constructor del caballo de Troya, con la ayuda de Atenea (HOMERO, *Odisea* VIII 493).— Teodoro, escultor que utilizó para sus estatuas moldes de bronce fundido. Vivió a mediados del siglo VI y pertenece a aquella generación de jonios inventores y filósofos. (HERÓDOTO I 51; III 41).

[7] A Olimpo se le atribuye la invención de la música (PLATÓN, *Banquete* 215e).— Tamiras, cantor tracio que Homero cita (*Ilíada* II 595) y que, junto con Orfeo y Lino, está entre las personalidades legendarias de la música.— Femio, rapsodo forzado a cantar ante los pretendientes de Penélope (*Odisea* I 154; XXII 330).

no me ocurre si se trata de otros poetas. Mira, pues, qué es esto.

SÓC. —Ya miro, Ion, y es más, intento mostrarte lo
d que me parece que es. Porque no es una técnica lo que hay en ti al hablar bien sobre Homero; tal como yo decía hace un momento, una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría, heráclea [8]. Por cierto que esta piedra no sólo atrae a los anillos de hierro, sino que mete en ellos una fuerza tal, que pueden hacer
e lo mismo que la piedra, o sea, atraer otros anillos, de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos de hierro que penden unos de otros. A todos ellos les viene la fuerza que los sustenta de aquella piedra. Así, también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos.
534a Esto mismo le ocurre a los buenos líricos, e igual que los que caen en el delirio de los Coribantes [9] no están en sus cabales al bailar, así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están sere-

---

[8] Se refiere a la piedra imantada. La cita de Eurípides corresponde a un fragmento de su *Oineus* (ed. NAUCK², 567). «Magnética», probablemente de Magnesia, territorio en la península tesalia. Heraclea es una ciudad de Asia Menor al Sur de Magnesia. El magnetismo fue conocido ya por los primeros científicos griegos. Tales de Mileto nos habla ya de él. También, Demócrito, Empédocles y Diógenes de Apolonia. Alejandro de Afrodisia nos legó un tratado «Sobre la piedra heraclea». El tema de la inspiración poética aparece ya en la *Apología* (22b-c), *Menón* (99d), *Fedro* 245a sigs.) y *Leyes* (719c), donde se habla del tema como de un «viejo mito».

[9] Los coribantes eran sacerdotes de Cibeles que, al son de ciertas melodías, caían en una especie de frenesí, al modo de las orgías báquicas. (Cf. EURÍPIDES, *Bacantes* 708 sigs.)

nos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen. Porque son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardínes y sotos de las musas, y que revolo- b
tean también como ellas[10]. Y es verdad lo que dicen. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia. Mientras posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar[11]. Pero no es en virtud de una técnica como hacen todas estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas, cual te ocurre c
a ti con Homero, sino por una predisposición divina, según la cual cada uno es capaz de hacer bien aquello hacia lo que la Musa le dirige; uno compone ditirambos, otro loas, otro danzas, otro epopeyas, otro yambos. En las demás cosas cada uno de ellos es incompetente. Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas. Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es d
para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son

---

10 El tema de los jardines de Adonis lo ha estudiado últimamente, con originalidad y erudición, M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, París, 1972.

11 Todo el pasaje es una hermosa definición y explicación del discutido tema de la inspiración poética. Indudablemente hay aquí una velada alusión a los mecanismos inconscientes de la creación artística.

ellos, privados de razón como están, los que dicen
cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma
quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla. La
mejor prueba para esta afirmación la aporta Tínico
de Calcis [12], que jamás hizo un poema digno de recordar-
se con excepción de ese peán que todos cantan, quizá
el más hermoso de todos los poemas líricos; y que,
e según él mismo decía, era «un hallazgo de las musas».
Con esto, me parece a mí que la divinidad nos muestra
claramente, para que no vacilemos más, que todos
estos hermosos poemas no son de factura humana ni
hechos por los hombres, sino divinos y creados por los
dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpre-
tes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los
domine. Para mostrar esto, el dios, a propósito, cantó,
sirviéndose de un poeta insignificante, el más hermoso
535*a* poema lírico. ¿No te parece Ion, que estoy en lo cierto?

ION. — Sí, ¡por Zeus! Claro que sí: me has llegado al alma, no sé de qué manera, con tus palabras, oh Sócrates, y me parece que los buenos poetas por una especie de predisposición divina expresan todo aquello que los dioses les comunican.

SÓC. — ¿No sois vosotros los rapsodos, a su vez, los que interpretáis las obras de los poetas?

ION. — También es verdad.

SÓC. — ¿Os habéis convertido, pues, en intérpretes de intérpretes?

ION. — Enteramente.

b SÓC. — Dime, pues, oh Ion, y no me ocultes lo que
voy a preguntarte. Cuando tú recitas bien los poe-
mas épicos y sobrecoges profundamente a los espec-
tadores, ya sea que cantes a Ulises saltando sobre el

---

12 Tínico, poeta anterior a Píndaro, autor de un famoso peán en honor de Apolo. — Porfirio, en el *De abstinentia* (ed. NAUCK^2, 18), nos habla de la gran estima en que Esquilo tiene al poeta de Calcis.

umbral, dándose a conocer ante los pretendientes y esparciendo los dardos a sus pies[13], o a Aquiles abalanzándose sobre Héctor[14], o un momento emocionante de Andrómaca, de Hécuba o Príamo[15], ¿te encuentras entonces en plena conciencia o estás, más bien, fuera de ti y crees que tu alma, llena de entusiasmo por los *c* sucesos que refieres, se halla presente en ellos, bien sea en Itaca o en Troya o donde quiera que tenga lugar tu relato?

ION. — ¡Qué evidente es, Sócrates, la prueba que aduces! Te contestaré, pues, no ocultándote nada. En efecto, cuando yo recito algo emocionante, se me llenan los ojos de lágrimas; si es algo terrible o funesto, se me erizan los cabellos y palpita mi corazón.

SÓC. — Por consiguiente, oh Ion, ¿diremos que está *d* en su razón ese hombre que, adornado con vestiduras llamativas y coronas doradas, se lamenta en los sacrificios y en las fiestas solemnes, sin que sea por habérsele estropeado algo de lo que lleva encima, o experimenta temor entre más de veinte mil personas que se hallan amistosamente dispuestas hacia él, y ninguna de ellas le roba o le hace daño?

ION. — ¡No, por Zeus! En absoluto, oh Sócrates, si te voy a hablar con franqueza.

SÓC. — Tú sabes, sin embargo, que a la mayoría de los espectadores les provocáis todas esas cosas.

ION. — Y mucho que lo sé, pues los veo siempre *e* desde mi tribuna, llorando, con mirada sombría, atónitos ante lo que se está diciendo. Pero conviene que les preste extraordinaria atención, ya que, si los hago llorar, seré yo quien ría al recibir el dinero, mientras

---

13 *Odisea* XXII 1 sigs.

14 *Ilíada* XII 312 sigs.

15 *Ilíada* VI 370 sigs. (Andrómaca), XII 405 sigs. (Hécuba), XXIV 188 (Príamo).

que, si hago que se rían, me tocará llorar a mí al perderlo.

Sóc. — ¿No sabes que tal espectador es el último de esos anillos, a los que yo me refería, que por medio de la piedra de Heraclea toman la fuerza unos de otros,
536a y que tú, rapsodo y aedo, eres el anillo intermedio y que el mismo poeta es el primero? La divinidad por medio de todos éstos arrastra el alma de los hombres a donde quiere, enganchándolos en esta fuerza a unos con otros. Y lo mismo que pasaba con esa piedra, se forma aquí una enorme cadena de danzantes, de maestros de coros y de subordinados suspendidos, uno al lado del otro, de los anillos que penden de la Musa. Y cada poeta depende de su Musa respectiva. Nosotros
b expresamos esto, diciendo que está poseído, o lo que es lo mismo que está dominado. De estos primeros anillos que son los poetas, penden a su vez otros que participan en este entusiasmo, unos por Orfeo, otros por Museo, la mayoría, sin embargo, están poseídos y dominados por Homero. Tú perteneces a éstos, oh Ion, que están poseídos por Homero; por eso cuando alguien canta a algún otro poeta, te duermes y no tienes nada que decir, pero si se deja oír un canto de tu poeta, te despiertas inmediatamente, brinca tu alma
c y se te ocurren muchas cosas; porque no es por una técnica o ciencia por lo que tú dices sobre Homero las cosas que dices, sino por un don divino, una especie de posesión, y lo mismo que aquellos que, presos en el tumulto de los coribantes, no tienen el oído presto sino para aquel canto que procede del dios que les posee, y le siguen con abundancia de gestos y palabras y no se preocupan de ningún otro, de la misma manera, tú, oh Ion, cuando alguien saca a relucir a Homero, te sobran
d cosas que decir, mientras que si se trata de otro poeta te ocurre lo contrario. La causa, pues, de esto que me preguntabas, de por qué no tienes la misma facilidad

al hablar de Homero que al hablar de los otros poetas, te diré que es porque tú no ensalzas a Homero en virtud de una técnica, sino de un don divino.

ION. — Dices bien, Sócrates. No obstante, me extrañaría que, por muy bien que hablases, llegaras a convencerme de que yo ensalzo a Homero, poseso y delirante. Estoy seguro de que no opinarías lo mismo, si me oyeses hablar de él.

SÓC. — Ya estoy deseando oírte; pero no antes de que me hayas contestado a esto: ¿De cuál de los temas e
de que habla Homero, hablas tú mejor? Porque seguro que no sobre todos.

ION. — Has de saber, Sócrates, que no hay ninguno del que no hable.

SÓC. — Pero no de todos aquellos que quizás desconozcas, y que, sin embargo, Homero menciona.

ION. — ¿Y cuáles son estos temas que Homero trata y yo, a pesar de todo, desconozco?

SÓC. — ¿No trata Homero largamente y en muchos 537a
lugares sobre técnicas? Por ejemplo, sobre la técnica de conducir un carro, si me acuerdo de la cita, te lo diré.

ION. — Deja que lo diga yo, que lo tengo ahora en la memoria.

SÓC. — Dime, pues, lo que Néctor habló con su hijo Antíloco, cuando le exhorta a tener cuidado con las vueltas en la carrera de caballos en honor de Patroclo:

ION. — *«Y tú inclínate ligeramente, en la bien trabajada silla hacia la izquierda de ella, y al caballo de la* b
derecha anímale aguijoneándolo y aflójale las bridas. El caballo de la izquierda se acerque tanto a la meta que parezca que el cubo de la bien trabajada rueda, haya de rozar el límite. Pero cuida de no chocar con la piedra» [16].

[16] *Ilíada* XXIII 335-340.

c Sóc. — Basta, oh Ion, ¿quién distinguirá mejor si estos versos están bien o no lo están, el médico o el auriga?

Ion. — El auriga, sin duda.

Sóc. — ¿Porque posee esta técnica o por alguna otra causa?

Ion. — Porque posee esta técnica.

Sóc. — Y ¿no es verdad que a cada una de estas técnicas le ha sido concedida por la divinidad la facultad de entender en un dominio concreto, porque aquellas cosas que conocemos por la técnica del timonel, no las conocemos por la medicina?

Ion. — Seguro que no.

Sóc. — Ni por la medicina, las que conocemos por la arquitectura.

Ion. — No, por cierto.

d Sóc. — Y así con todas las técnicas: ¿lo que conocemos por una no lo conocemos por la otra? Pero antes respóndeme a esto: ¿crees tú que una técnica es distinta de otra?

Ion. — Sí.

Sóc. — Así pues, lo mismo que yo hago, que cuando un saber es de unos objetos y otro de otros, llamo de distinta manera a las técnicas, ¿lo harías tú también?

Ion. — Sí.

e Sóc. — Porque si fuera una ciencia de los mismos objetos, ¿por qué tendríamos que dar un nombre a una, y otro nombre a otra, cuando se podrían saber las mismas cosas por las dos? Igual que yo conozco que éstos son cinco dedos y tú estás de acuerdo conmigo en ello; si te preguntase si tú y yo lo sabemos gracias a la misma técnica, o sea la aritmética, o gracias a alguna otra, responderías, sin duda, que gracias a la misma.

Ion. — Sí.

Sóc. — Dime ahora lo que antes te iba a preguntar: 538a
si en tu opinión, con respecto a las técnicas en general, ocurre que quizá por medio de la misma técnica conocemos necesariamente las mismas cosas, y que, por medio de otra, no las conocemos, sino que al ser otra, conocemos necesariamente otras cosas.

Ion. — Así me parece, oh Sócrates.

Sóc. — Quien no posee, pues, una técnica, no está capacitado para conocer bien lo que se dice o se hace en el dominio de esa técnica.

Ion. — Dices verdad. b

Sóc. — Y ¿quién en los versos que has recitado, sabrá mejor si Homero habla con exactitud o no, tú o un auriga?

Ion. — Un auriga.

Sóc. — Tú eres, por cierto, rapsodo, pero no auriga.

Ion. — Sí.

Sóc. — Y la técnica del rapsodo, ¿es distinta a la del auriga?

Ion. — Sí.

Sóc. — Luego si es distinta, será, pues, un saber de cosas distintas.

Ion. — Sí.

Sóc. — Más aún; cuando Homero dice que Hecamede la concubina de Néstor da una mixtura a Macaón heri- c
do, y dice poco más o menos:

«Al vino de Pramnio dice, añadió queso de cabra, rallado con un rallador de bronce, junto con la cebolla condimento de la bebida» [17],

¿a quién pertenece aquí dictaminar si Homero habla o no con exactitud, al médico o al rapsodo?

Ion. — Al médico.

Sóc. — Y cuando Homero dice:

---

[17] *Ilíada* XI 639-640.

d *«Se precipitó en lo profundo, semejante al plomo, fijo al cuerno de un buey montaraz y se sumerje llevando la muerte a los ávidos peces»* [18],

¿de quién diremos que es propio juzgar sobre la rectitud de lo que aquí se dice, de la técnica del pescador o de la del rapsodo?

ION. — Está claro, oh Sócrates, que de la del pescador.

SÓC. — Imagínate ahora que eres tú quien pregunta
e y que lo haces así: «Puesto que tú, oh Sócrates, encuentras en Homero, a propósito de estas artes, las que a cada uno compete juzgar, mira, pues, si descubres, con respecto al adivino y al arte adivinatorio, qué clase de cosas son las que conviene que sea capaz de discernir para saber si un poeta es bueno o malo». Fíjate qué fácil y exactamente te responderé. En muchos pasajes de la *Odisea* habla Homero de este asunto, por ejemplo, cuando el adivino Teoclímeno, del linaje de Melampo dice a los pretendientes:

539a *«¡Desgraciados!, ¡qué mal es el que padecéis! La noche os envuelve la cabeza, el rostro y las rodillas; un lamento resuena, y lloran las mejillas; y el pórtico y el patio están llenos de sombras que se encaminan al Ere-*
b *bo, al reino de la noche, el sol ha desaparecido del cielo, y se extiende una tiniebla horrible»* [19].

Y en varios lugares de la *Ilíada*, concretamente en el combate ante el muro, dice:

«Un pájaro volaba sobre ellos que intentaban pasar (el foso), un águila de alto vuelo, asustando a la gente,
c *llevando en sus garras una monstruosa serpiente, san-*

---

18 *Ilíada* XXIV 80-82.
19 *Odisea* XX 351-357.

grienta, viva y aún palpitante, que no se había olvidado de la lucha, pues mordió, a quien lo llevaba, en el pecho junto a la garganta, doblándose hacia atrás; el águila lo dejó caer a tierra traspasada de dolor, echándolo sobre la muchedumbre, y chillando se alejó en alas del viento»[20]. d

Yo diría que estas cosas y otras parecidas son las que tiene que analizar y juzgar el adivino.

ION. — Estás diciendo la verdad, oh Sócrates.

SÓC. — Y tú también la dices, oh Ion, al afirmar esto. Sigamos, pues, y lo mismo que yo escogí de la *Odisea* y de la *Ilíada* aquellos pasajes que tienen que ver con e el adivino, con el médico y con el pescador, de la misma manera búscame tú, ya que estás mucho más familiarizado que yo con Homero, aquellos pasajes que son asunto del rapsodo y del arte del rapsodo, aquellos que le pertenece a él estudiarlos y juzgarlos, mejor que a hombre alguno.

ION. — Yo afirmo, oh Sócrates, que son todos.

SÓC. — No, Ion, no eres tú quien afirma que todos. O ¿es que eres tan desmemoriado? Sin embargo, no le va a un rapsodo la falta de memoria.

ION. — Pero, ¿qué es lo que he olvidado?

SÓC. — No te acuerdas de que tú mismo has dicho 540a que el arte del rapsodo es distinto del arte del auriga.

ION. — Me acuerdo.

SÓC. — ¿Y no es verdad que tú estabas de acuerdo en decir que, siendo distinto, tratará cosas distintas?

ION. — Sí.

SÓC. — Entonces, ni el arte del rapsodo, ni el rapsodo mismo versarán, como tú dices, sobre todas las cosas.

ION. — Tal vez, oh Sócrates, con excepción de esas cosas que tú has mencionado.

---

20 *Ilíada* XII 200-207.

b Sóc. — Por «esas cosas» entiendes tú lo que se refiere a las otras artes. Pero, entonces, ¿sobre qué cosas versará tu arte, si no versa sobre todo?

Ion. — En mi opinión, sobre aquellas cosas que son propias de que las diga un hombre o una mujer, un esclavo o un libre, el que es mandado o el que manda.

Sóc. — ¿Acaso afirmas que el lenguaje propio del que manda un barco combatido, en alta mar, por la tempestad lo conoce mejor el rapsodo que el timonel?

Ion. — No, sino que será el timonel.

c Sóc. — Y el lenguaje propio de quien manda en un enfermo, ¿lo conocerá mejor el rapsodo que el médico?

Ion. — Tampoco.

Sóc. — Pero sí lo que se refiere a un esclavo, afirmas tú.

Ion. — Sí.

Sóc. — Por ejemplo, el lenguaje propio de un esclavo, pastor de bueyes, para amansar a sus reses soliviantadas, ¿es el rapsodo quien lo sabrá mejor y no el pastor?

Ion. — No por cierto.

Sóc. — Quizá, entonces, ¿lo que diría una mujer que hila lana, sobre este trabajo de hilar?

Ion. — No.

d Sóc. — Entonces, tal vez, lo que diría un general para arengar a sus soldados.

Ion. — Sí; éstas son las cosas que conoce el rapsodo.

Sóc. — ¡Cómo! ¿El arte del rapsodo es, pues, el arte del general?

Ion. — Al menos, yo sabría qué es lo que tiene que decir un general.

Sóc. — Posiblemente tienes tú también, oh Ion, talento estratégico. Y supuesto también que fueras un buen jinete al paso que un tocador de cítara, conocerías los caballos que son buenos o malos para montar. Pero
e si yo te pregunto: «¿Por medio de qué arte sabes tú,

oh Ion, si una cabalgadura es buena? ¿Por el del jinete, o por el del citarista?» ¿Qué me responderías?

ION. — Por el del jinete, diría yo.

SÓC. — Por consiguiente, si supieses distinguir a aquellos que tocan bien la cítara, tendrías que convenir conmigo en que lo sabes en cuanto que tú mismo eres citarista, y no en cuanto jinete.

ION. — Sí.

SÓC. — Y puesto que conoces la estrategia, ¿por qué la conoces?, ¿porque eres general, o porque eres un buen rapsodo?

ION. — Yo creo que no se distinguen estas dos cosas.

SÓC. — ¿Cómo? ¿Dices que no se diferencian en 541a
nada? ¿Afirmas, pues, que son la misma cosa el arte del rapsodo y el del general, o son distintos?

ION. — A mí me parece que son la misma.

SÓC. — Por tanto, aquel que es un buen rapsodo será también un buen general.

ION. — Exactamente, oh Sócrates.

SÓC. — Y, a su vez, quien es un buen general será también un buen rapsodo.

ION. — No, ya esto no me lo parece.

SÓC. — Pero a ti te parece que el buen rapsodo es b
también buen general.

ION. — Ciertamente.

SÓC. — Tú eres, pues, el mejor rapsodo entre los helenos.

ION. — Y con mucho, oh Sócrates.

SÓC. — ¿También el mejor general de Grecia?

ION. — Seguro, oh Sócrates; todo esto lo he aprendido yo de Homero.

SÓC. — Por los dioses, oh Ion, ¿cómo es, pues, que siendo el mejor de los helenos, en ambas cosas, como general y como rapsodo, vas recitando de un sitio para otro, y no te dedicas a hacer la guerra?, ¿o es que te parece que entre los griegos hay más necesidad de rap- c

sodos coronados con coronas de oro, que de generales?

ION. — Es que nuestra ciudad, oh Sócrates, está gobernada y dirigida militarmente por vosotros[21], y no necesita de un general; y la vuestra y la de los lacedemonios no me escogería a mí por jefe; pues vosotros tenéis conciencia de que os bastáis a vosotros mismos.

SÓC. — ¡Oh querido Ion! ¿No conoces a Apolodoro de Cícico?[22].

ION. — ¿A quién?

SÓC. — A aquel al que, aunque extranjero, han escod gido muchas veces los atenienses como general; y también a Fanóstenes de Andros y Heraclides de Clazómenas[23], que siendo extranjeros, como eran, por haber mostrado su capacidad, la ciudad los designaba para estrategas y para otros cargos públicos. ¿No escogerían, pues, a Ion de Éfeso como general y lo honrarían como tal, si le encontrasen digno de ello? ¿Es que los de Éfeso no sois, desde tiempo inmemorial, atenienses? ¿Es que Éfeso es menos que otra ciudad?

---

[21] Referencia a Éfeso, que, desde el 394 al 392, estuvo de nuevo bajo influencia ateniense. Si no se piensa en los años anteriores al 415 en que también estuvo unida a Atenas, las fechas anteriores nos permitirían datar el diálogo en torno al 394. Cf. M. S. RUIPÉREZ, «Sobre la cronología del *Ion* de Platón», *Aegyptus* 33 (1953), 241-246, que sitúa su composición también entre 394 y 391, ayudándose de otro argumento.

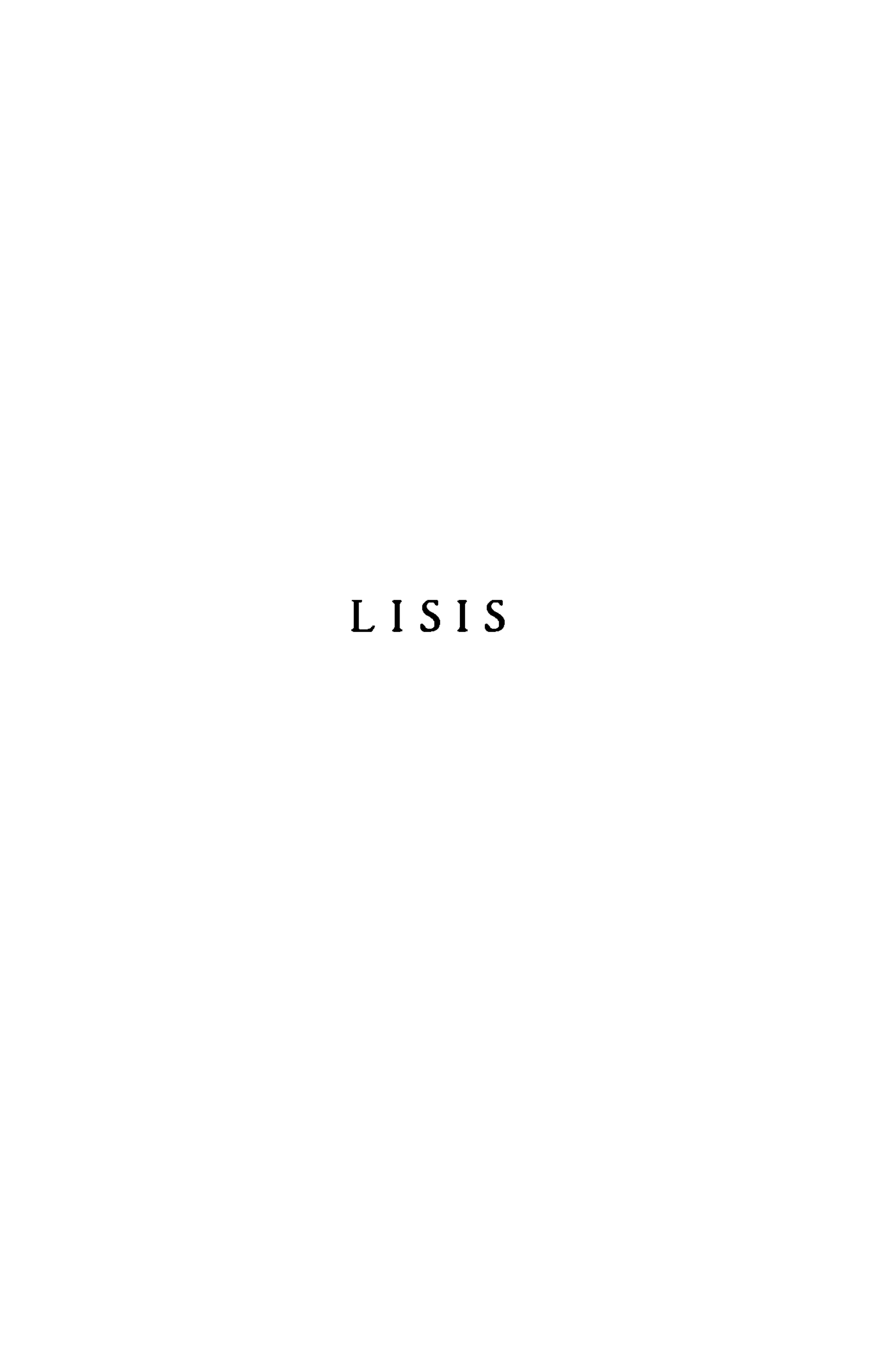
[22] Apolodoro de Cícico, del que apenas encontramos referencias exactas. Cf. V. VON WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen* I 1893, pág. 188, 4.

[23] Fanóstenes elegido estratego en el 408-407, después que en el 411, y a la caída de su ciudad, vino a Atenas, donde adquirió la ciudadanía (JENOFONTE, *Helénicas* I 5, 18 sigs.). — Heraclides de Clazómenas, que en el año 400 debió de adquirir también la ciudadanía ateniense. Se sabe de él que había elevado el salario de los jueces de la asamblea (ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 41, 3) con el fin de que se acudiera a las asambleas en número suficiente para la validez de las votaciones.

Pero, de hecho, oh Ion, si dices la verdad cuando afirmas que es por una técnica y una ciencia por lo que eres capaz de ensalzar a Homero, eres injusto, sin embargo; porque, asegurando que sabes muchas y bellas cosas sobre Homero y diciendo que me las vas a mostrar, te burlas de mí y estás muy lejos de mostrármelas, y ni me quieres indicar cuáles son los temas sobre los que tú estás versado, a pesar de que te lo ruego insistentemente, sino que, como Proteo, tomas todas las formas y vas de arriba para abajo, hasta que, por último, habiéndoteme escapado, te me apareces como general, por no mostrarme lo versado que estás en la cien- 542a cia de Homero. Si, como acabo de decir, eres experto en Homero y, habiéndome prometido enseñarme esta técnica, te burlas de mí, entonces cometes una injusticia; pero si, por el contrario, no eres experto, sino que, debido a una predisposición divina y poseído por Homero, dices, sin saberlas realmente, muchas y bellas cosas sobre este poeta —como yo he afirmado de ti—, entonces no es culpa tuya. Elige, pues, por quién quieres ser tenido, por un hombre injusto o por un hombre divino.

ION. — Hay una gran diferencia, oh Sócrates. Es b mucho más hermoso ser tenido por divino.

SÓC. —Así pues, esto, que es lo más hermoso, es lo que te concedemos, a saber, que ensalzas a Homero porque estás poseído por un dios; pero no porque seas un experto.



LISIS

INTRODUCCIÓN

Anterior probablemente al *Cármides*, el *Lisis* presenta, sin embargo, por su estructura y ambientación rasgos comunes [1]. También, por su contenido, el *Lisis* está próximo a un diálogo de la madurez de Platón, al *Banquete*. Como el *Laques* o el *Eutifrón*, el *Lisis* analiza el significado de una palabra, en busca de algo que sea característico de ella y que la defina. Pero, como otros diálogos de esta primera época, el *Lisis* concluye sin que hayamos podido precisar, tras varios intentos, el marco concreto en el que situar el tema del diálogo: la amistad [2]. Este fracaso dialéctico deja ver, sin embargo, la riqueza de planteamientos y pone de manifiesto, una vez más, el carácter abierto y creador de la filosofía platónica. No saber, al final, a qué atenernos sobre la amistad es dejar que el mundo concreto de la experiencia y de la vida choque con su reflejo, con el universo abstracto del lenguaje. Esta oposición establece una situación de privilegio en los comienzos del filosofar platónico, que no volverá a repetirse en ningún momento de la filosofía posterior.

---

1 Referencias concretas a la cronología pueden encontrarse en W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1975, págs. 134-135.

2 Un minucioso análisis de la estructura dialéctica del *Lisis* la ha llevado a cabo EGIDIUS SCHMALZRIEDT, *Platón. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, Munich, 1969, págs. 108-134.

Porque las dificultades para precisar conceptualmente estas palabras —valor, amistad, belleza, sensatez, justicia, etc.— provienen, precisamente, de que la realidad desborda a la imagen que la lengua ha logrado sintetizar. Pensar es, pues, irradiar sobre un término o un problema las perspectivas de una historia individual, o bien hacer incidir, en el *texto* de un término, la multiplicidad de contextos con los que se ha ido entretejiendo y que sólo están aludidos en la absoluta soledad de la palabra.

Se pregunta en el diálogo *qué es la amistad, qué es ser amigo.* Esta pregunta ha sido provocada por la presencia, ante Sócrates, de cuatro jóvenes atenienses —Lisis, Menéxeno, Hipotales y Ctesipo— que le animan a dialogar con ellos en la bulliciosa atmósfera de la palestra que Platón va describiendo con rasgos magistrales: el enamoramiento de Hipotales, la curiosidad de Lisis, la ausencia de Menéxeno, la «embriaguez» de la discusión, la inoportunidad de los pedagogos que, con su «mal griego», increpan a los que quieren quedarse. Y, al final, esa leve pincelada descriptiva con la que el tiempo concreto irrumpe en la filosofía: «...les llamaban, mandándoles ir a casa. *Ya había caído la tarde.*»

Pero lo que presta al *Lisis* su excepcional importancia en la literatura y en la filosofía griegas es su argumento, el concepto de *amistad.* La historia de *philía* es, pues, la historia de una parte importante de las relaciones humanas entre los griegos. El término *philon* significó, en principio, aquello a lo que se tenía más apego, el propio cuerpo, la propia vida. Pronto, sin embargo, sale este círculo del yo para extenderse a bienes exteriores y significar, además, la consanguinidad. De este ámbito familiar irrumpe, con la democracia, en un tipo de elección más libre: amigos son aquellos cuyo vínculo no es ya el parentesco sino la camaradería, surgida, en parte, en una comunidad militar. Jenofonte,

por ejemplo, habla de *philoi* refiriéndose a soldados mercenarios. Hay, pues, unos intereses de compañerismo, una comunidad de objetivos que organizan la libre elección de los individuos. Al mismo tiempo, una forma privada de las relaciones amistosas va sustituyendo al concepto colectivo de amistad.

Este tipo de relaciones con las que se establecían otros vínculos diferentes de los del clan primitivo, implicaba, como es lógico, una cierta forma de utilidad. El pueblo griego identificó muchas veces amistad y utilidad. Se necesitaría la reflexión socrático-platónica, para darle a la *philía* una profunda versión ética. La excepcionalidad del *Lisis* reside, precisamente, en ser el primer documento literario en el que se lleva a cabo una investigación sobre el amor y la amistad, en la que se elaboran y superan algunas de las ideas tradicionales sobre estos conceptos.

El *Lisis* comienza con un ingenioso preludio en el que se critica la amistad basada en la presunción y en la posesión de bienes. Desde esta idea tradicional de amistad como utilidad se va proyectando la amistad hacia un nuevo horizonte. Tres estadios diferentes y complementarios se configuran en esta ascensión hacia el conocimiento de la amistad. El primero (212b-213c) se inicia con un planteamiento subjetivo, ¿quién es amigo de quién?, ¿el que ama o el amado? Al final de esta discusión que acaba sin respuesta, Sócrates se justifica porque tal vez no se ha buscado bien (213d).

Sócrates deja de conversar con Menéxeno y toma a Lisis por interlocutor. Este segundo estadio consiste en la búsqueda de un principio explicativo de la amistad (213d-216b). Partiendo de la explicación de los primeros filósofos de la naturaleza, que habían establecido la atracción de lo semejante por lo semejante, Sócrates plantea la cuestión de si esta afinidad no habrá que buscarla en algo más profundo, como la bondad.

El tercer momento de la investigación y en la que ésta alcanza su mayor intensidad, se estructura en dos planos distintos. El primero de ellos (216c-220e) se configura en torno al concepto de finalidad y de *prôton philon* o amor originario y primero. La bibliografía sobre Platón ha discutido abundamentemente sobre el carácter «ideal» de este amor, y su distinción de la *prṓtē philía* aristotélica que no llega, por medio del *eros*, a un bien metafísico superior, sino a la experiencia concreta del otro. (Cf. *Ética eudemia* 1240a; *Ética nicomaquea* 1155b, 1159a, etc.).

El final del diálogo (221a-222e), segundo plano, se caracteriza por la irrupción de varios temas —el deseo, el *eros*, la connaturalidad— que hacen pensar en si Platón no está ya situando su análisis en el dominio del *eros* del *Banquete*.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Para la traducción hemos seguido el texto griego de la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, 1900-1907, comparándolo en algún momento con el de A. Croiset, *Platón, Oeuvres Complètes*, vol. II, París, 1921). Otras ediciones que ofrecen también el texto griego son las de W. R. M. Lamb, *Plato*, vol. III, Cambridge-Londres, 1925); G. Amendola, *Liside. Testo critico*. Introduzione e commento, Nápoles, 1936; P. Vicaire, *Platon. Laches et Lysis*, París, 1963.

BIBLIOGRAFÍA

K. Glaser, «Gang und Ergebnis des platonischen *Lysis*», *Wiener Studien* 53 (1935), 47-67.

A. Levi, «La teoría della *philia* nel *Liside*», *Giornale di metafisica* 5 (1950), 285-296.

G. Galli, *Socrate ed alcuni dialogi platonici*, Turín, 1958, páginas 205-218.

A. W. BEGEMAN, *Plato's Lysis*, Amsterdam, 1960, 541 págs. (en holandés).

H. G. GADAMER, «Logos und Ergon im platonischen *Lysis*», en *Kleine Schriften*, III, Tubinga, 1972, págs. 50-63.

G. VLASTOS, «The Individual as an Object of Love in Plato», en *Platonic Studies*, Princeton, 1973, págs. 3-42.

LISIS

SÓCRATES

203a Marchaba yo de la Academia derecho al Liceo[1] por el camino que, pegado a ella, va por fuera de la muralla, cuando, al encontrarme junto a la poterna donde la fuente de Panope, me tropecé a Hipotales el de Jerónimo y a Ctesipo el Peanio y a otros jóvenes que con ellos estaban reunidos. Y viendo Hipotales que me acercaba, me dijo:

—¡Sócrates! ¿Adónde vas y de dónde vienes?

b —De la Academia, le dije, y derecho al Liceo.

—Pues entonces, me dijo, derecho a nosotros. ¿O no te quieres desviar? De verdad que lo merece.

—¿Adónde dices?, le pregunté, y ¿quiénes sois vosotros?

—Aquí, me dijo mostrándome enfrente mismo del muro una especie de recinto, con la puerta abierta. Aquí pasamos nosotros el tiempo, dijo, en compañía de muchos otros jóvenes excelentes.

---

[1] Tanto la Academia como el Liceo indican dos distritos de Atenas en los que había gimnasios y lugares de reunión. Sobre todo el Liceo, situado fuera de las murallas al Nordeste de Atenas, era un santuario dedicado a Apolo en el que había instalaciones deportivas e, incluso, un teatro. Los sofistas ofrecían aquí sus enseñanzas. FRIEDLÄNDER (*Platón*, vol. II: *Die platonischen Schriften*, Berlín, 1957, págs. 85 sigs.) ha mostrado el carácter de este comienzo del diálogo. Sócrates va de gimnasio en gimnasio, pegado a la muralla para no distraerse entrando en la ciudad, o divagando por el campo (*Fedro* 230d), y así poder dedicarse a lo que realmente le interesa: el encuentro con los otros.

—¿Pero qué lugar es éste y en qué os entretenéis? 204a

—Es una palestra[2] construida hace poco, y nuestro entretenimiento consiste, principalmente, en toda clase de conversaciones en las que, por cierto, nos gustaría que participaras.

—Hacéis muy bien, les dije, y ¿quién enseña aquí?

—Tu compañero y admirador Micco, me contestó.

—Pues, por Zeus, que no es malo el hombre, sino un maestro muy capaz.

—¿Quieres, pues, seguirnos —dijo— y ver así a los que están dentro?

—Primero me gustaría oír para qué es para lo que b
entro y quién es vuestro favorito.

—A unos les parece uno —dijo— y a otros otro, Sócrates.

—Pero a ti, Hipotales, ¿quién? Dímelo.

Al ser preguntado así, se ruborizó y yo le dije:

—Oh Hipotales, hijo de Jerónimo, no tienes por qué decirme si estás o no enamorado de alguno. Porque bien sabes que no es que hayas empezado ahora a amar, sino que ya vas muy adelantado en el amor. Negligente y torpe como soy para la mayoría de las cosas[3], se me ha dado, supongo, por el dios, una cierta facilidad de c
conocer al que ama y al que es amado. Oyendo todo esto, se ruborizó más aún.

Y Ctesipo añadió:

---

[2] El *Dromos*, lugar para las carreras, y la *Palestra*, especie de patio porticado donde tenían lugar toda clase de ejercicios físicos, constituían el *Gymnasion*. La palestra podía tener biblioteca y ser frecuentada también por sofistas, como este «pequeño» Micco, de quien nada sabemos, más que lo que el *Lisis* nos cuenta, y del que no se vuelve a hablar en el diálogo.

[3] No sin cierta ironía ofrece Sócrates un rasgo de su propia personalidad; pero, al tiempo que se adjetiva como descuidado y torpe, deja ver una cualidad psicológica para conocer a los demás. El amor despierta en Sócrates una cierta vinculación afectiva, una *sympátheia*.

—No dejan de tener encanto el que te sonrojes, Hipotales, y ese recato en decirle a Sócrates el nombre. Pero, como se quede, aunque sea poco rato, contigo, te agotarás, Sócrates, al tener que oír continuamente el nombre en cuestión. A nosotros, al menos, nos ha
d dejado los oídos sordos y llenos de Lisis. Y si ocurre que ha bebido un poco, es fácil que cuando despertemos del sueño nos parezca oír todavía el dichoso nombre de Lisis. Y todo esto, cuando nos lo cuenta, aunque es terrible, no lo es demasiado, lo malo es cuando nos inunda con poemas y toda clase de escritos; y lo que ya es el colmo es cuando canta su amor con voz extraña, que a nosotros nos toca aguantar. ¡Y ahora, al ser preguntado por ti, se ruboriza! [4].

—Es joven, al parecer, ese Lisis, le dije. Lo deduzco de que al oírlo ahora no me suena su nombre.

e —No, eso es porque no le dicen por su nombre, sino por el de su padre, ya que es el padre el que es muy conocido. Estoy bien seguro de que necesariamente tienes que haber visto al muchacho.

—Dime, pues, de quién es, le pregunté.

—De Demócrates, del demo de Aixona [5]; el hijo mayor.

---

[4] La gracia y el humor de todo el pasaje anuncia ya el modo como se va a desarrollar la discusión sobre la amistad. Dentro de la investigación en torno al sentido de la *philía*, se desplazan las relaciones concretas de los personajes, su personalidad, su historia, que prestan una peculiar vivacidad al diálogo.

[5] *Aixona*, demo de Ática, en la costa oriental junto a las actuales villas de *Ellinikon* y *Glyfada*. Desde la organización territorial de Clístenes, los griegos utilizaban en forma adjetivada —por ejemplo, *aixoneo*—, como sobrenombre, el del demo al que se pertenecía. Esta denominación *democrática* fue un elemento fundamental para la mayor movilidad de la sociedad griega y romper, así, las cerradas estructuras familiares del clan primitivo.

—Y bien, Hipotales, dije, vaya un noble y limpio amor éste que te has echado. Vamos, muéstrame a mí 205a lo que has mostrado a éstos, para que vea si sabes lo que tiene que decir el amante sobre su predilecto, bien sea a él mismo o a los demás.

—¿No irás a dar importancia, Sócrates, dijo él, a todo lo que está diciendo?

—¿Es que vas a negar, dije yo, que amas a éste, al que él se refiere?

—No, no —dijo—; pero no hago poemas ni escribo nada para él.

—No está en sus cabales, terció Ctesipo; de verdad que desvaría y está como obsesionado.

Y entonces yo dije:

—Oh Hipotales, no necesito oír versos ni melodías, b si es que algunas compusiste para el muchacho; el contenido es lo que me interesa para darme cuenta de qué modo te comportas con el amado.

—Este es el que te lo va a contar, me dijo; porque se lo sabe, y lo recuerda muy bien si, como dice, le tengo aturdido de tanto oírmelo.

—Por los dioses, dijo Ctesipo, claro que lo sé. Es bastante ridículo, oh Sócrates. Porque, ¿cómo no habría de serlo el enamorado que, a diferencia de otros, tiene su pensamiento puesto en quien ama, y que nada tiene que decir de particular que no se le ocurra a un c niño. Todo cuanto la ciudad en pleno celebra, acerca de Demócrates y Lisis, el abuelo del muchacho, y de todos sus progenitores, a saber: la riqueza, la cría de caballos, las victorias de sus cuadrigas y caballos de carreras en los juegos píticos, ístmicos y nemeos, todo, es materia para sus poemas y discursos, y cosas más vetustas aún que éstas. Hace poco nos contaba en un poema el hospedaje de Heracles y cómo, por parentesco con él, le había dado aposento su progenitor, quien, por cier- d to, fue engendrado por Zeus y por la hija del fundador

del Demo; es decir, Sócrates, todo eso que cantan las viejas y otras muchas cosas como éstas y que, al recitarlas y tañerlas, nos obliga a prestarles atención[6].

En escuchando esto, dije:

—¡Ridículo Hipotales! ¿Antes de haber vencido compones y cantas tu propio encomio?

—Es que no es para mí mismo, dijo, para quien compongo y canto.

—Eso es lo que tú te crees, le dije.

—¿Qué es lo que pasa entonces?, preguntó.

e —Más que a nadie, dije, apuntan a ti esos cantos, porque si llegas a conseguir un muchacho de esta clase, vas a ser tú el que salgas favorecido con tus propios discursos y canciones, que serán como un encomio al vencedor, a quien la suerte le ha deparado tal muchacho. Pero si se te escapa, cuanto más encomios hayas hecho de él tanto más ridículo parecerás por haber sido
206a privado de tales excelencias. El que entiende de amores, querido, no ensalza al amado hasta que lo consigue, temiendo lo que pudiera resultar. Y, al mismo tiempo, los más bellos, cuando alguien los ensalza y alaba, se hinchan de orgullo y arrogancia. ¿No te parece?[7].

—Sí que sí, dijo.

—Por consiguiente, cuando más arrogantes son, más difíciles se hacen de agarrar.

—Así me lo parece.

---

[6] Los elogios de Hipotales suenan ridículos. El tema del amor es buscado por Sócrates en un planteamiento distinto a aquel que se desarrollará a lo largo de toda la obra platónica y que, a través de la ética aristotélica, llegará a Epicuro. Una investigación de la amistad, fuera de estos dominios tradicionales y que recuerdan las viejas relaciones de la *philía* familiar, es lo que Sócrates va a llevar a cabo.

[7] Sócrates muestra su familiaridad con la psicología amorosa tradicional y confirma su conocimiento del tema, tal como lo había anunciado al comienzo del diálogo.

—¿Qué clase de cazador crees tú que sería el que asustase a la caza e hiciese, así, más difícil la presa?

—Es claro que malo.

—¿Y no es el colmo de la torpeza utilizar el señuelo b
de los discursos y los cantos para espantar?

—A mí me lo parece.

—Mira, pues, Hipotales, que no te hagas culpable de todo esto por tu poesía. En verdad se me ocurre que un hombre que se perjudica a sí mismo no irás a decirme que, haciendo lo que hace, es un buen poeta.

—No, por los dioses, me dijo, porque sería una gran
insensatez. Por ello precisamente, Sócrates, te consulto c
y, si tienes otro medio, aconséjame sobre lo que hay que decir o hacer para que sea grato a los ojos del amado.

—No es fácil de decir, le contesté, pero si quisieras hacer que viniese a hablar conmigo, tal vez podría mostrarte aquellas cosas de las que conviene hablar, en lugar de aquellas que, como estos mismos dicen, recitas y cantas.

—No es nada difícil, dijo. Si entras con Ctesipo y, d
sentándote, te pones a hablar, estoy seguro de que él mismo se te aproximará, porque, por encima de todo, le encanta escuchar. Además, como ahora son los festivales de Hermes, andan mezclados los adolescentes y los niños[8]. Seguro que se acerca. Si no lo hiciera, Ctesipo lo trata mucho por su primo Menéxeno, que de todos es su mejor compañero; que lo llame él, si es que no viene por sí mismo.

---

8 Destaca Platón, con mayor claridad aún, el escenario del diálogo. No sólo nos indica el lugar, la palestra, sino el tiempo concreto, los festivales de Hermes, patrono de los gimnasios. En estas fiestas se permitía una mayor libertad y podían romperse ciertas separaciones *pedagógicas* entre adolescentes y niños. Hipotales era mayor que Lisis, que tendría entre 12 y 14 años.

e —Esto es lo que hay que hacer, dije yo.
Y del brazo de Ctesipo me fui para la palestra.
Todos los otros nos iban detrás. Al entrar encontramos
a los jóvenes que, hechas sus ofrendas y casi acabados
los servicios religiosos, jugaban a los dados, vestidos de
fiesta. La mayoría se divertía fuera en el patio; algunos
de ellos, en la esquina del vestuario, jugaban a pares
y nones con toda clase de dados que sacaban de los
cubiletes. En torno a éstos había otros mirando, entre
los cuales estaba Lisis de pie, entre niños y jóvenes
207a con su corona, destacando por su aspecto y mereciendo,
no sólo que se hablase de su belleza, sino también
de todas sus otras cualidades [9]. Nosotros alejándonos
nos sentábamos enfrente, porque allí se estaba tranquilo,
y hablábamos un poco de nuestras cosas. Lisis, a
su vez, vuelto hacia donde estábamos, no dejaba de
mirar y no podía ocultar el deseo de venirse a nuestro
lado. Al principio dudaba y no se atrevía a venir solo;
pero, después, Menéxeno, que salía del patio jugando
cuando me vio a mí y a Ctesipo, se nos vino a sentar a
b la vera. Viéndolo Lisis, lo siguió y se acomodó, junto a
él, con nosotros. Los otros acabaron siguiéndolo, y
hasta el mismo Hipotales, cuando vio que nos rodeaba
bastante gente, medio ocultándose entre ella, se colocó
donde creía que Lisis no le habría de ver, por miedo a
que se enfadase. Y, de esta manera, nos escuchaba.
Y yo, volviéndome hacia Menéxeno, le dije:

---

[9] En este marco tan vivamente descrito por Platón, encontramos ya al personaje principal del diálogo. Anteriormente (204c), Sócrates se ha tropezado con su nombre, ahora se encuentra con la persona. El nombre ha estado rodeado de encomios a su familia en boca de Hipotales, según refiere Ctesipo. Pero el encuentro real sólo está caracterizado por la fórmula que comprendía la excelencia de Lisis: *Kalòs kaì agathós.* Traduzco esta expresión con una ligera paráfrasis, ya que es imposible abarcar en la traducción más literal la riqueza del campo semántico al que aquí se alude.

—Oh hijo de Demofonte, ¿quién de vosotros es el mayor?

—Siempre lo discutimos, dijo.

—¿Y también discutiríais quién es el más noble? c

—Sin duda, dijo.

—¿Y, también, quién sería el más bello?

Los dos se rieron entonces.

—No preguntaré, les dije, quién de los dos es el más rico.

Ambos sois amigos. ¿O no?

—Claro que sí, dijeron.

—Y según se dice, son comunes las cosas de los amigos [10], de modo que en esto no habrá diferencia alguna, si es verdad lo que decís de la amistad.

Dijeron que sí.

Pretendía, después, preguntar quién de ellos sería d el más justo y el más sabio; pero, entretanto, vino uno que se llevó a Menéxeno, diciéndole que le llamaba el entrenador. Me pareció que le tocaba actuar en alguna ceremonia. Cuando se hubo marchado, le dije a Lisis preguntándole:

—¿Cierto, Lisis, que tu padre y tu madre te aman mucho?

—Claro que sí, me dijo.

---

[10] Surge el tema de la amistad, en relación con el proverbio pitagórico «todo lo de los amigos es común» —*koinà tà tôn philōn*—. La discusión sobre las relaciones de amistad van a ser el hilo conductor de una búsqueda por la verdadera comunidad. Es difícil traducir con propiedad todos los matices de *philia-philos*, pero el *Lisis* nos ofrece una buena posibilidad, por sus contextos, de aproximarnos a su sentido. (Cf. M. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1975, páginas 136 sigs.; G. Vlastos, «The Individual as an Object of Love in Plato», en *Platonic Studies*, Princenton, 1973, págs. 3-42, y, sobre todo, la monografía de J. C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, París, 1974.)

e —Por tanto, querrían que tú fueses lo más feliz posible [11].

—¿Cómo no iban a quererlo?

—¿Te parece que sería un hombre feliz el que es esclavo y no puede hacer nada de lo que desea?

—No, por Zeus, no me lo parece, dijo.

—Por tanto, si tu padre y tu madre te aman y desean que llegues a ser feliz, es claro que cuidan, por todos los medios, de que lo seas.

—¿Cómo no iba a ser así?, dijo.

—Así, pues, ¿te dejan hacer lo que quieres, y no te reprenden ni te impiden hacer lo que te venga en gana?

—Por Zeus, que sí, que me prohiben, y muchas cosas.

—¿Cómo dices?, le dije. ¿Quieren que seas dichoso y no te dejan hacer todo lo que quieres? Explícame
208a entonces esto. Si te viniera en gana subirte en uno de los carros de tu padre y llevar las riendas en una competición, ¿te lo permitirían, o más bien, te lo impedirían?

—Por Zeus, me dijo, que me lo impedirían.

—¿A quién dejarían entonces?

—Hay un auriga a quien mi padre da un sueldo.

—¿Cómo dices? ¿Confían más en un asalariado que en ti para hacer lo que quiera con los caballos, y encima le dan dinero?

b —Pero, ¿qué otra cosa?, dijo.

—Sin embargo, la yunta de mulos supongo que te la dejarán conducir, y si quisieras coger el látigo y servirte de él, ¿te lo permitirían?

---

11 Amistad y felicidad se relacionan mutuamente al comienzo del análisis platónico. Consecuencia del amor de los padres, la felicidad se inserta también en el vínculo amoroso. Ser feliz es, pues, ser amado. La tesis, sin embargo, va a ser matizada por Sócrates al delimitar esa felicidad y sacarla de los límites de una felicidad subsidiaria.

—¿De qué me iban a dejar?, dijo.

—¡Cómo!, dije yo. ¿A nadie les es permitido golpearlos?

—Y mucho —dijo—, al mulero.

—¿A uno que es esclavo, o que es libre?

—Esclavo, dijo.

—¿Y a un esclavo tienen en más que a ti, su hijo, y le dejan sus cosas antes que a ti, y le permiten hacer lo que quiere, mientras a ti te lo impiden? Dime todavía algo más, ¿dejan que tú te gobiernes a ti mismo, o ni *c* esto te permiten?

—¿Cómo, pues, me lo iban a permitir?, dijo.

—Entonces, ¿te gobierna alguien?

—El pedagogo éste, dijo.

—¿Un esclavo, tal vez?

—Desde luego, y además uno nuestro, dijo.

—Resulta raro, dije yo, que uno que es libre sea gobernado por un esclavo, ¿y qué es lo que hace este pedagogo para gobernarte?

—Llevarme adonde el maestro [12].

—¿Es que son éstos, los maestros, quienes te gobiernan?

—Pienso que sí.

—Muchos son, pues, los maestros y gobernantes que *d* a tu padre le han venido a bien imponerte; pero, acaso, cuando vienes a casa con tu madre ella te deja hacer lo que quieras, con sus lanas o con sus telas, cuando está tejiendo, y todo ello por verte feliz. Porque seguro que no te impide que toques la tablilla, ni la lanzadera, ni ninguna de las otras cosas que necesita para tejer.

Y él riendo:

---

[12] La función del pedagogo era más modesta que en la actualidad, donde se identifican, o pretenden identificarse, las funciones del *paidagogós* y del *didáskalos* o maestro.

—Por los cielos, dijo, oh Sócrates, no sólo me lo impide, sino que me pegaría si pusiese las manos en ellas.

e —¡Por Heracles!, dije. ¿Acaso es que has molestado en algo a tu padre o a tu madre?

—Por Zeus, que no es este mi caso, dijo.

—Pero, ¿por qué causa ponen entonces trabas para tu felicidad y para hacer lo que quieras[13], y, durante todo el día, te tienen siempre esclavizado y, en una palabra, no haces nada de lo que deseas? De modo que, tal como parece, no te aprovechan ni toda esta riqueza

209a que poseéis, ya que todos éstos mandan más que tú, ni este cuerpo tan espléndido al que, por cierto, atiende y cuida un otro; porque tú, Lisis, en nada mandas, ni nada haces de lo que deseas.

—Pero esto es porque no tengo aún, dijo, la edad, Sócrates.

—No, no es esto lo que te frena, hijo de Demócrates, ya que, como creo, hay algo, al menos, que tanto el padre como la madre te dejan y no esperan a que tengas la edad; porque, cuando quieren que se les lea o se les escriba algo, pienso que es a ti, antes que a ningún otro de los de casa, a quien lo encomendarán. ¿No es así?

—Claro que lo es, dijo.

b —Así pues, en este caso, puedes libremente escoger qué letra quieres escribir en primer lugar y cuál en segundo y lo puedes hacer también al leer. Y cuando, como supongo, coges la lira, ni el padre ni la madre te impiden destensar la cuerda que quieras, y hacerlas

[13] Felicidad y libertad. Las pequeñas libertades a que Sócrates alude expresan un ámbito en el que la felicidad procede de la realización de un deseo. Estos deseos, sin embargo, que configuran las posibilidades de un joven de la aristocracia ateniense no pueden lógicamente saciarse. Ni el amor, ni la felicidad pueden quedar reducidos a este ámbito estrecho.

sonar con los dedos o con la púa, ¿o es que te lo impiden?

—No, por cierto.

—¿Cuál sería, pues, entonces la causa, Lisis, de que te pusieran impedimentos en las cosas que antes decíamos que te los ponían?

—Porque pienso, dijo, que éstas las sé; pero no c
aquéllas.

—Está bien, amigo, dije yo. No es, pues, tu edad lo que está esperando el padre para confiártelo todo, sino el día en el que piense que tú eres más listo que él; entonces se confiara él mismo a ti y, con él, te confiará todas sus cosas.

—Ya lo creo, dijo.

—Y bien, le dije yo, ¿qué pasa entonces con el vecino? ¿Acaso no tendrá propósitos parecidos a los de tu padre con respecto a ti? ¿No crees que te confiará la economía de su casa, cuando entienda que te administrarás mejor que él mismo? ¿O se pondrá él al d
frente?

—Yo creo que me la confiará.

—Y bien, ¿no crees que los atenienses te confiarán también sus cosas cuando perciban que eres suficientemente sensato?[14].

—Ya lo creo.

—¡Por Zeus!, le dije. ¿Y qué pasará con el Gran Rey? ¿Confiará a su hijo mayor, al que corresponde el mando de Asia, le confiará, digo, mejor que a nosotros, cuando estuviese cocinando la carne, que echase a la e
salsa lo que quisiera, en el supuesto de que llegáramos

---

[14] Educación como proceso que lleva a la maduración intelectual y humana (*phronein*). Cuando se ha alcanzado esta madurez se está fuera ya del ámbito familiar y en pleno dominio de la *Polis*. ¿Cómo hacer que la *philía* colabore en este proceso? Las semejanzas del *Lisis* y el *Cármides* van más allá de la simple forma.

junto a él y le mostráramos que somos mejores que su hijo en cuestiones de condimentar comida?

—Es claro que a nosotros, dijo.

—¿No le dejaría, pues, que echase ni un trocito y, en cambio, a nosotros, aunque quisiéramos echar sal a manos llenas, nos dejaría?

—¡Cómo no!

210a —¡Y qué! Si a su hijo se le pusiesen malos los ojos, ¿le dejaría que alguien se los tocase, a sabiendas de que no era médico o se lo impediría?

—Se lo impediría.

—Pero a nosotros, si sospechase qué éramos médicos y quisiéramos, abriéndole los ojos, llenárselos de ceniza, me pienso que no nos lo impediría, en el convencimiento de que obrábamos rectamente.

—Dices verdad.

—Así pues, ¿no nos confiaría todas las otras cosas mejor que a él mismo o a su hijo, en todo cuanto le pareciéramos saber más que ellos?

—Necesariamente, dijo, oh Sócrates.

b —Así son las cosas, querido Lisis, le dije. En aquello en lo que hemos llegado a ser entendidos, todos confían en nosotros, griegos y bárbaros, hombres y mujeres. Haremos, pues, en esas cosas lo que queramos, y nadie podrá, de grado, impedírnoslo, sino que seremos en ellas totalmente libres y dominadores de otros, y todo esto será nuestro porque sacamos provecho de ello [15]. Pero en aquello en lo que no hemos logrado conocimiento no nos permitirá nadie hacer lo que a nosotros

[15] El tema del amor ha pasado ya por el contraste del conocimiento, del saber. El concepto de utilidad que adorna estos saberes que Sócrates enumera, y que tienen que ver con una noción característica de la Atenas democrática, apunta, sin embargo, a algo más profundo: a la idea de competencia que produce algún tipo de bien a la comunidad. Sócrates lo expresará inmediatamente con el término *sophós* (201d).

nos parezca, más bien nos lo impedirán todo lo que puedan, y no sólo los extraños, sino el padre y la madre c e, incluso, alguien más próximo, si lo hubiera. En estas cosas seremos, pues, súbditos de otros y ellas mismas nos serán ajenas, porque ningún provecho sacamos de ellas.

—¿Concedes que es así?

—Lo concedo.

—Entonces, ¿seremos amigos de alguien y será alguno amigo nuestro por aquellas cosas por las que que somos inútiles?

—En modo alguno, dijo.

—Por tanto, ahora, ni tu padre te ama ni nadie ama a nadie, en tanto que es inútil.

—Parece que no, dijo.

—Si, en cambio, llegas a ser entendido, oh hijo mío, d entonces todos te serán amigos, todos te serán próximos, porque tú, a tu vez, serás provechoso y bueno; pero si no, entonces nadie te querrá, ni tu padre, ni tu madre, ni tus parientes. ¿Es posible, pues, estar orgulloso, Lisis, cuando aún no se sabe pensar?

—¿Cómo podría?, dijo.

—Si necesitas de un maestro es que todavía no sabes.

—Es verdad.

—Ni puedes, por consiguiente, tenerte por un gran sabio, si no sabes nada.

—Por los dioses, Sócrates, que así lo creo.

Y yo, oyéndole, volví los ojos hacia Hipotales, y por e poco cometo un fallo, pues estaba a punto de decir: «Así, oh Hipotales, es preciso dialogar con el amado, rebajándole y haciéndole de menos, y no, como tú, inflándole y deshaciéndote en halagos.» Pero, como vi lo angustiado y desorientado que estaba por lo que se decía, me acordé de que quería que Lisis no se diera cuenta de su presencia. Me contuve, pues, y me guardé las palabras. En esto que vino Menéxeno de nuevo y se 211a

sentó junto a Lisis, en el mismo lugar del que se había levantado. Lisis, en efecto, infantil y amorosamente, a espaldas de Menéxeno, y hablándome en voz baja, me dijo:

—Todo lo que me has dicho, Sócrates, díselo a Menéxeno.

Y yo le dije:

—Todo esto se lo dices tú, Lisis, ya que has estado muy atento.

—De acuerdo, dijo.

—Procura, entonces, le dije, recordarlo lo mejor que puedas para que se lo comuniques todo claramente. Y si llegases a olvidar algo de ello, pregúntame de nuevo la primera vez que me encuentres.

b —Así lo haré, Sócrates, me dijo, y con todo detalle, puedes estar seguro; pero dile alguna otra cosa que yo pueda escuchar también, hasta que sea hora de ir a casa.

—No tengo más remedio que hacerlo, dije, puesto que tu lo mandas; pero mira cómo me puedes ayudar, caso de que Menéxeno intente contradecirme, ¿o es que no sabes lo disputador que es?

—Por Zeus, que lo sé, dijo, y de qué manera; por eso, quiero que tú dialogues con él.

c —¿Para que haga el ridículo?, le dije.

—No, por Zeus, sino para que me lo frenes.

—¿Cómo?, le dije. No es nada fácil, pues es un hombre hábil, un discípulo de Ctesipo. Por cierto, que ahí lo tienes, ¿no lo ves?, al mismo Ctesipo.

—No te preocupes de nadie, Sócrates, dijo, sino ve y habla con él.

—Así que soy yo el que he de hablar, le dije.

d Estábamos charlando de estas cosas entre nosotros, cuando preguntó Ctesipo:

—Eh, vosotros, ¿qué hacéis ahí solos, sin hacernos partícipes de lo que habláis?

—Al contrario, dije, íbamos a comunicároslo, pues éste no entiende lo que digo, pero afirma que cree que Menéxeno lo sabe y me pide que le pregunte.

—¿Y por qué no lo haces?[16].

—Ahora mismo voy a hacerlo. Contéstame, Menéxeno, a lo que te pregunto. Hay algo que deseo desde niño, como otros desean otras cosas. Quién desea tener caballos, quién perros, quién oro, quién honores. A mí, sin *e* embargo, estas cosas me dejan frío, no así el tener amigos, cosa que me apasiona; y tener un buen amigo me gustaría más que la mejor codorniz del mundo o el mejor gallo, e incluso, por Zeus, más que el mejor caballo, que el mejor perro. Y creo, por el perro, que preferiría, con mucho, tener un compañero, a todo el oro de Darío. ¡Tan amigo de los amigos soy! Viéndoos a vosotros, a ti y a Lisis, me asombro, y os felicito por- 212*a* que, tan jóvenes, habéis llegado a poseer tal don, de una manera tan rápida y sencilla. Has logrado rápida y fácilmente que él sea tu amigo y tú, el suyo. Pero yo estoy tan lejos de tal cosa que no sé de qué modo se hace uno amigo de otro. Por ello, dada tu experiencia, quisiera preguntarte sobre todo esto.

—Dime, entonces. Cuando alguien ama a alguien, *b* ¿quién es amigo de quién, el amante del amado, o el amado del amante? ¿O no se diferencian en nada?

—En nada, dijo, me parece que se diferencian.

—¿De qué hablas?, dije yo. ¿De modo que los dos

---

[16] Desde el 210e, hay un interludio en el que Platón dramatiza hábilmente el nivel alcanzado: un Hipotales reducido al ridículo de sus encomios a Lisis. El diálogo se continúa con otro nuevo tema que sitúa el problema de la *philía* en el marco de la reciprocidad. Aparece aquí una dificultad lingüística fundada en la ambigüedad del término *phílos*, que puede emplearse en forma activa o pasiva; como sustantivo (amigo de alguien) o como adjetivo (amante de alguien, que tiene amor a alguien, etc.).

llegan a ser amigos entre sí, aunque sólo sea uno el que ame al otro?

—A mí, al menos, así me lo parece, dijo.

—¿Cómo? ¿No ocurre, a veces, que el amante no es correspondido por aquel a quien ama?

—Ocurre.

—¿Y no pasa también que el amante es odiado? Cosas así parece que tienen que soportar los enamorados por parte de sus predilectos; pues amando todo lo que pueden, unos, sin embargo, creen que no son correspondidos, otros, que son odiados. ¿O no te parece esto verdad?

c

—Sí que me parece verdadero, dijo.

—Y también en este caso, dije yo, uno ama y el otro es amado.

—Sí.

—¿Quién, pues, de ellos es el que ama?, ¿el amante al amado, ya sea correspondido o ya sea odiado, o el amado al amante? ¿O, por el contrario, ninguno, en este caso, es amigo del otro, si ambos no se aman entre sí?

d —A primera vista, así es.

—Pero ahora nos parece distinto de lo que nos pareció antes. Porque entonces, si uno ama, aman ambos, pero ahora, si no aman ambos, no ama ninguno.

—Es muy probable, dijo.

—Así pues, no hay amigo para el amante, si no es correspondido.

—Creo que no.

—No hay, pues, amigo de los caballos, si los caballos no le aman, ni amigos de las codornices, ni amigos de los perros, ni del vino, ni de la gimnasia, ni del conocimiento, si el conocimiento, a su vez, no le corresponde [17]. O ama cada uno a estas cosas no siendo en ver-

[17] La reciprocidad de la *philía* aparece como imposible en esta serie de adjetivos que Sócrates enumera: *philippos* (amigo

dad amigos, y el poeta se ha confundido cuando dice:

«Feliz aquel que tiene por amigos a sus hijos y tiene caballos de pezuña única y un huésped extranjero» [18]. e

—Al menos a mí no me lo parece, dije.

—Entonces, ¿a ti te parece que dice verdad?

—Sí.

—O sea, el amado es amigo del amante, al parecer, oh Menéxeno, ya le ame o le odie. Es lo mismo que pasa con los niños que acaban de nacer que aún no aman, o con aquellos que odian si son reprendidos por su madre o por su padre, y que, incluso en el mismo momento en que odian, son extraordinariamente queridos por sus progenitores.

—A mí me parece que es eso lo que pasa.

—Según este ejemplo, no es el amado el que es 213a
amigo, sino el amante.

—Eso es claro.

—Y, en consecuencia, el que odia es el que es enemigo, no el odiado. Muchos, pues, aman a los que les son enemigos y odian, por el contrario, a los que les

de los caballos), *philórtiges* (amigos de las codornices), *philókynes* (amigos de los perros), *philóinos* (amigo del vino), etc. El carácter ambiguo de estas expresiones es más marcado en griego, por la estructura misma de estas palabras compuestas, ya que diversas perífrasis —me gustan los caballos, etc.— evitarían en otras lenguas la ambigüedad, o, tal vez, la desplazarían a otros espacios equívocos también. De todas formas, el análisis de estos términos y las funciones que desempeñan en los contextos en los que aparecen prestan al contenido de la cuestión debatida un extraordinario interés. El carácter asimétrico de estas relaciones lo ha observado agudamente A. E. Taylor, *Plato, the Man and his Work*, Londres, 1960⁸, págs. 67-68. (Cf., a propósito del sentido pasivo de *philos*, A. W. D. Adkins, «'Friendship', and 'Self-Sufficiency' in Homer, Plato and Aristotle», *The Classical Quarterly* (1963), 40-41.

[18] Versos de Solón 13D (F. R. Adrados, *Líricos griegos, Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, vol. I, Barcelona, 1956, pág. 195).

son amigos, y son, así, amigos de sus enemigos y enemigos de sus amigos, si es que el amado es amigo, y
b no sólo el que ama. En verdad que es una gran sinrazón, compañero mío, o mejor, pienso yo, es totalmente imposible ser amigo del enemigo, y enemigo del amigo.

—Parece que dices verdad, Sócrates, dijo.

—Por tanto, si esto es imposible, el amante es el que es amigo del amado.

—Así lo veo yo.

—El que odia es, pues, el enemigo del odiado.

—Necesariamente.

—Así pues, ¿no nos acaecerá que por necesidad también tengamos que conceder lo de antes, a saber,
c que muchas veces se es amigo de quien no lo es, y otras muchas veces hasta del enemigo, cuando alguien ama al que no le ama, o incluso ama al que le odia?

—Es muy probable, dijo.

—¿Qué debemos hacer, dije yo, si ni los que se aman son amigos, ni los amados, ni los que, al mismo tiempo, aman y son amados, sino que entre otros que no sean éstos tenemos que buscar a los que llegan a ser amigos entre sí.

d —Por Zeus, Sócrates —dijo él—, que no sé seguir.

—¿No será, dije, oh Menéxeno, que no hemos buscado bien?

—Eso es lo que creo, Sócrates —dijo Lisis, y al punto que hablaba se puso colorado. Y me pareció como si se le hubiera escapado de mal grado lo que había dicho, debido a lo muy concentrado que estaba en el diálogo. Es claro que cuando atendía siempre lo hacía así.

Queriendo yo que Menéxeno descansara y gozando con la curiosidad de Lisis, me dirigí a él para que prosiguiéramos la conversación y le dije:

e —Me parece, Lisis, que hablas con verdad y que, si hubiésemos seguido el buen camino, no nos habríamos

extraviado de esta manera. Pero no sigamos ya por
aquí —porque difícil me parece a mí también, como
camino, esta indagación, y creo que es más fecundo
volver allí donde nos desviamos— y preguntemos a los
poetas, pues éstos son para nosotros como padres y 214a
guías del saber. Ellos, naturalmente, no se manifiestan
desinteresados de los amigos cuando los tienen; pero
dicen que es un dios el que los hace amigos, haciendo
que coincidan entre sí. Si no me equivoco dicen cosas
como:

«Siempre hay un dios que lleva al semejante junto b
al semejante» [19]

y les hace conocerse. ¿Es que nunca te has tropezado con estos versos?

—Claro que sí, dijo.

—¿No han llegado, en efecto, a tus manos escritos de gente muy sabia que dicen estas mismas cosas, a saber, que lo semejante siempre tiene que ser amigo de lo semejante? Me refiero a esos que han hablado y escrito sobre la naturaleza y sobre el todo [20].

—Tienes razón, dijo.

—¿Entonces es que proponen cosas sensatas?, dije yo.

—Tal vez, dijo.

—Tal vez, dije, lo hacen a medias, tal vez de una ma-
nera completa, pero nosotros no somos capaces de cap-
tarlo. Pues nos parece que el malvado, cuanto más c
cerca esté del malvado y más lo frecuente, tanto más

---

[19] *Odisea* XVII 218.

[20] Alusión a los primeros filósofos, y más concretamente a Empédocles y Anaxágoras, que presentan variaciones sobre el verso de Homero, y para los que el tema de lo semejante, como motor de unión, constituye una idea central. (Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1157a 31 sigs.; 1156b 34 sigs.; 1158a 11 sigs.).

enemigo llegará a ser, porque ofende. Pero los que ofenden y los ofendidos de ninguna manera pueden ser amigos. ¿No es así?

—Sí, dijo.

—Así pues, la mitad de lo dicho no sería verdad, si es que los malvados son semejantes entre sí.

—Tienes razón.

—Pero a mí me parece que quieren decir que los buenos son semejantes entre sí y amigos, y que los ma-
d los, cosa que se dice de ellos, nunca son semejantes ni siquiera con ellos mismos, sino imprevisibles e inestables. Y lo que es desemejante y diferente consigo mismo difícilmente llegaría a ser semejante a otro y amigo suyo. ¿O no te parece así?

—Me lo parece, dijo.

—Esto, en efecto, insinúan, como creo, oh compañero, los que dicen que lo semejante es amigo de lo semejante, al igual que el bueno sólo es amigo del bueno, y que el malo, ni con el bueno ni con otro malo, puede jamás llegar a una verdadera amistad.

—¿Estás de acuerdo?

Dio muestras de asentimiento.

—Así, pues, ya tendríamos quiénes son amigos, por-
e que nuestro discurso apunta a que lo son los que son buenos [21].

—Eso es lo que me parece, dijo.

—Y a mí, dije yo. Sin embargo, hay algo que me tiene inquieto en todo esto. Sigamos, pues, por todos los dioses, y veamos lo que estoy sospechando. El seme-

---

[21] La dificultad surgida de la interpretación platónica sobre la de los primeros que filosofaron «sobre la naturaleza» y sobre el «todo» ha quedado delimitada a un ámbito más reducido, al ámbito moral que interesa principalmente a Sócrates. La atracción de lo semejante por lo semejante parece que sólo puede darse entre los buenos. Sócrates nos ha mostrado alguna de las dificultades que sobrevendrían de no ser así.

jante es amigo del semejante en cuanto semejante, y en este caso, ¿son útiles el uno al otro? O mejor dicho: cualquier cosa semejante a otra cualquiera ¿qué beneficio puede traerle o qué daño causarle, que no se lo haga también a sí mismo? ¿O qué cosa sufrir que no 215a
lo sufra también por sí misma? Así pues, ¿cómo pueden tales cosas vincularse entre sí no prestándose mutuamente servicio alguno? ¿Es esto, de algún modo, posible?

—No lo es.

—¿Y cómo querrá el que no sea querido?

—De ninguna manera.

—Pero, entonces, el semejante no es amigo del semejante, aunque bien pudiera serlo el bueno del bueno, no por ser semejante, sino por ser bueno.

—Bien pudiera.

—Pero, ¿cómo? El bueno, en cuanto que bueno, no se bastaría a sí mismo?

—Sí.

—Pero el que se basta a sí mismo no necesita de nadie en su suficiencia.

—¿Por qué no? b

—El que no necesita a nadie tampoco se vincularía a nadie.

—En modo alguno.

—El que no se vincula a nadie tampoco ama.

—Verdaderamente no.

—El que no ama, no es amigo.

—No parece.

—¿Cómo, entonces, pueden los buenos, sin más, ser amigos de los buenos, si vemos que, estando ausentes, no se echan de menos —ya que son autosuficientes, estando separados— y, si están juntos, no sacan provecho de ello? ¿Qué remedio poner para que tales personas lleguen a tenerse mucha estima?

—Ninguno, dijo.

c —Pero no serán amigos, si no llegan a valorarse mucho mutuamente.

—Es verdad.

—¡Mira entonces, Lisis, adónde hemos ido a parar! ¿Es que nos hemos extraviado totalmente?

—¿Cómo ha sido eso?, dijo.

—Alguna vez he oído a alguien que hablaba —y ahora me acabo de acordar— de que lo semejante es lo más enemigo de lo semejante, y lo mismo pasa con los buenos. Y se aducía el testimonio de Hesíodo, cuando decía:

d *«El alfarero se irrita con el alfarero y el recitador con el recitador // y el mendigo con el mendigo»*[22].

Y en todos los otros casos decía que ocurría lo mismo, y que resultaba necesario que los que más se asemejan entre sí están llenos de envidia, de rivalidad, de odio, pero que los que menos se parecen, de amistad[23]. Porque el pobre está obligado a ser amigo del rico y el débil, del fuerte, por la ayuda que ello pueda prestarles, y el enfermo, del médico, y todo el que no sabe tiene que vincularse al que sabe y amarle.

e Y continuamente así con su discurso, de una manera aún más grandilocuente, hablando de que carecía de todo fundamento el que lo semejante fuese amigo de

---

22 HESÍODO, *Trabajos y días* 25.

23 El tema de la autosuficiencia del bueno ha llevado a una aporía y, con ello, a una característica esencial de la relación amorosa. Porque, efectivamente, la semejanza puede, en el hombre, provocar alejamiento y diversidad. Los que menos se parecen, son, pues, los que más se necesitan y más se atraen. El problema está, por supuesto, simplificado. La amistad y el amor mezclan semejanzas y diversidades, y de esta aparente desarmonía surge la fundamental atracción. El plano semántico en el que la discusión se mueve permite continuas referencias al lenguaje y a la crítica conceptual.

lo semejante y de que, más bien, lo que ocurre es lo contrario, porque lo opuesto es lo más amigo de lo opuesto. En consecuencia, es esto, pero no lo semejante, lo que cada uno desea: lo seco a lo húmedo, lo frío a lo caliente, lo amargo a lo dulce, lo agudo a lo obtuso, lo vacío a lo lleno y lo lleno a lo vacío, y así todo lo demás, según el mismo sistema. Pues lo contrario es el alimento de su contrario; pero lo semejante no saca provecho de lo semejante. Y en verdad, compañero, que parecían muy ingeniosas estas cosas que decía. Por- 216a
que lo cierto es que habló bien[24].

—¿A vosotros, sin embargo —dije—, cómo os parece que habló?

—Muy bien, dijo Menéxeno, al menos en el momento de oírlo.

—¿Diremos, pues, que lo opuesto es lo más amigo de aquello que se le opone?

—Claro que sí.

—Bien, dije yo, y ¿no lo encuentras raro, Menéxeno? ¿Y no saltarán rápidamente sobre nosotros esos varones sabelotodo, quiero decir esos buscadores de contradicciones, que nos preguntarán si no es la amistad lo más opuesto a la enemistad?[25]. ¿Qué les responderemos? ¿O no estamos obligados a confesar que dicen verdad?

—Sí que lo estamos. b

—Así pues, dirán, que lo que más quiere el amigo es lo enemigo, y viceversa.

—Ninguna de las dos cosas, dijo.

---

[24] La teoría de la atracción de los opuestos hace pensar en algunos fragmentos de Heráclito y en su intuición de los diversos componentes de la «armonía invisible». El pasaje está puesto en boca de un posible discípulo de Heráclito. ¿Tal vez Crátilo, el maestro de Platón?

[25] Parece clara la alusión a los procedimientos sofistas de los «discursos dobles» y las oposiciones de significado.

—¿Pero sí, lo justo a lo injusto, o lo moderado a lo intemperante, o lo bueno a lo malo?

—No me parece que sea éste el caso. Pero, en verdad, dije yo, si, por oponerse, algo es amigo de algo, necesariamente tendría que haber entremedias un vínculo de amistad.

—Por supuesto.

—Así pues, ni lo semejante es amigo de lo semejante, ni lo opuesto a lo opuesto.

—No parece.

c —Pero examinemos todavía lo siguiente: si es que la amistad[26] no se nos oculta aún más y, en realidad, no es nada de todo esto, sino que lo que ha llegado a ser amigo de lo bueno no es ni bueno ni malo.

—¿Qué quieres decir?, exclamó él.

—Por Zeus, dije, que no lo sé, sino que me encuentro como aturdido por lo descaminado del asunto, y me estoy temiendo que al final, conforme al viejo proverbio, lo bello sea lo amado. Al menos se parece a algo blando, liso, escurridizo. Por eso, tal vez, se nos escabulle tan fácilmente y se nos escapa, por estar hecho d así. Insisto, pues, en que lo bueno es lo bello.

—¿No lo crees?

—Sí que lo creo.

—Y digo, además, como presintiéndolo, que lo amigo de lo bello y lo bueno no es ni bueno ni malo[27].

---

[26] Por la dificultad terminológica a que se hizo mención en la nota 17, la mayoría de los traductores ponen aquí un sustantivo. En realidad, el texto griego utiliza una forma adjetivada precedida de un artículo neutro *tò philon*, literalmente *lo amigo*. Efectivamente, lo que se oculta puede ser algo así como lo que caracteriza a la amistad, lo que la fundamenta, un paso hacia el *prôton philon*, que no aparece en el lenguaje.

[27] Esta idea de un tercer género, intermedio y neutral entre lo bueno lo malo, acentuará un tema característico de la teoría platónica del amor. De esta indiferencia brota, pues, la inclinación.

Voy a decirte en qué sentido lo presiento. Me parece como si hubiera algo así como tres géneros: primero, lo bueno, después, lo malo y, por último, lo que no es ni bueno ni malo. ¿Qué tal?

—Por mí, de acuerdo, dijo.

—Y ni lo bueno es amigo de lo bueno; ni lo malo,
de lo malo; ni lo bueno, de lo malo, si somos conse- e
cuentes con lo dicho anteriormente. Nos resta, pues —si es que algo es amigo de algo—, que lo que no es ni bueno ni malo sea amigo de lo bueno o de otra cosa parecida a él mismo. Porque lo que no puede ser es que algo sea amigo de lo malo.

—Es verdad.

—Pero, tampoco, lo semejante, de lo semejante, según hemos dicho. ¿No es cierto?

—Sí.

—Entonces, a lo que no es ni bueno ni malo no le es amiga una cosa que también sea así.

—No parece.

—Por tanto, sólo lo que no es ni bueno ni malo puede ser amigo de lo bueno.

—Necesariamente, según se ve. 217a

—Entonces, muchachos, dije yo, ¿no iremos por buen camino con lo que acabo de decir? Si, según esto, quisiéramos fijarnos en el cuerpo sano, veríamos que no necesita de medicina ni de ayuda alguna, porque se basta así mismo, de forma que ningún sano será amigo de un médico por causa de la salud, ¿no es así?

—Así es.

—Pero el enfermo, creo, lo será por su enfermedad.

—¿Cómo no?

—La enfermedad es, a buen seguro, un mal; sin em- b
bargo, la medicina es algo útil y bueno.

—Sí.

—Pero el cuerpo, en cuanto que es cuerpo, no es ni bueno ni malo[28].

—Así es.

—Forzosamente ocurrirá que el cuerpo, por la enfermedad, dependerá de la medicina y la amará en cierto sentido.

—Me parece que sí.

—Así pues, lo que no es ni bueno ni malo será amigo de lo bueno por la presencia de lo malo[29].

—Parece que sí.

—Pero es claro que esto ocurrirá antes de que llegue a ser malo por el mal que se le ha pegado; pues una vez que se volviese malo, no podría desear lo bue-
c no y serle amigo, ya que es imposible, según hemos dicho, que lo malo sea amigo de lo bueno.

—Sí que lo es.

—Fijaos, entonces, en lo que digo y que es lo siguiente: digo que algunas cosas se vuelven como aquello que se les pega, pero otras no. Así si alguien quisiera pintar algo con un cierto color, ocurre que, de algún modo, lo que se pinta está en lo pintado.

—Sin duda.

—Pero, en este caso y por lo que se refiere al color, ¿es lo pintado como lo que está encima?

—No lo entiendo, dijo él.

---

[28] La teoría de la neutralidad se ejemplifica en la posible plenitud de la naturaleza. Lo bueno y lo malo son adjetivos, formas adicionales de cultura. La naturaleza se halla, pues, a igual distancia del bien que del mal. Sólo el hombre califica e inclina hacia un lado la original inocencia de la naturaleza.

[29] Efectivamente, lo malo, opuesto a lo bueno, no puede ser amado, ni lo bueno que es autosuficiente puede amar lo que ya tiene; pero lo que no es ni bueno ni malo puede amar lo bueno porque le falta. Por consiguiente, es por la presencia —*parousía*— de algo malo, que le impide ser bueno, sin malearlo plenamente, por lo que eso intermedio, mezclado y neutral, busca el bien.

—Claro que sí, dije yo. Si alguien te tiñese tus cabellos, que son rubios, con tintura blanca, ¿serían entonces blancos, o sólo lo parecerían?[30]. d

—Sólo lo parecerían, dijo él.

—Y, sin embargo, lo blanco estaría en ellos.

—Sí.

—Pero, a pesar de todo, no serían blancos, sino que, con independencia de lo blanco que tenían, no son ni blancos ni negros.

—Es verdad.

—Sin embargo, cuando la edad, oh amigo mío, les imponga ese mismo color, entonces serán realmente blancos y tal como estaban con el blanco teñido.

—¿Y cómo no? e

—Entonces voy a hacerte la siguiente pregunta: ¿si a alguna cosa le sobreviene otra, lo que esa cosa es realmente será como lo que le sobreviene, o bien, dependerá de la manera concreta como le sobrevenga, si lo es o no lo es?

—Más bien así, dijo.

—Y lo que no es ni bueno ni malo, aunque a veces le sobrevenga lo malo, no es por ello malo, pero en algún caso puede hacerse tal.

—Por supuesto.

—Así pues, cuando todavía no es malo, a pesar del mal que le sobreviene, esta misma presencia[31] le hace

---

[30] Platón expresa, con este ejemplo, una aguda distinción lógica entre propiedad y accidente que, después, en Aristóteles (*Tópicos* 101b 17-25) alcanzará más completo desarrollo.

[31] En todo este pasaje, desde 217b, se repite el término *parousía* como sustantivo o en diversas formas verbales. Esto ha hecho suponer aquí el núcleo originario de las relaciones entre las *ideas* y los individuos. (Cf., p. ej., K. Steinhart, *Platons Sämtliche Werke*, vol. I, Leipzig, 1850, pág. 267, número 28.) Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, pág. 151, piensa, por el contrario, que no hay aquí un uso ter-

desear el bien. Pero, si lo hace malo, le quita al mismo tiempo el deseo de la amistad del bien. En este caso, ya no es algo que no es ni bueno ni malo, sino malo;
218a y lo malo no es amigo de lo bueno.

—Seguro que no.

—Según esto, podemos, en consecuencia, decir que los que ya saben no quieren el saber, bien sean dioses, bien sean hombres; y que tampoco lo quieren los que están tan llenos de ignorancia que son malos, porque ningún malo o necio busca el saber[32]. Quedan, pues, aquellos que tienen este mal, la ignorancia; pero, no por ello, son insensatos ni necios, sino que se dan cuenta de que no saben lo que no saben. Por consiguiente,
b sólo buscan el saber los que no son ni buenos ni malos; pues todos los que son malos no buscan el saber, ni tampoco los buenos. Porque, como hemos comentado en lo que antecede, ni lo opuesto es amigo de lo opuesto, ni lo semejante de lo semejante. ¿O no os acordáis?

—Claro que sí, dijeron.

—Ahora, pues, les dije, hemos encontrado, con toda seguridad, oh Lisis y Menéxeno, qué es lo amigo y qué no lo es. Ya que dijimos que tanto por lo que respecta
c al alma, como al cuerpo, lo que no es ni bueno ni malo, por la presencia de lo malo, tiende precisamente al bien.

Dijeron que estaban completamente de acuerdo y que así eran las cosas.

Yo mismo también me alegré mucho tomando de buena gana, como un cazador, la presa cobrada. Pero en seguida, y no sé bien de dónde, me vino una extraña

minológico como tampoco lo hay en otros diálogos, p. ej., *Gorgias* (497e), *República* (437e), *Cármides* (158e).

[32] El ejemplo del filósofo como intermedio entre el saber y la ignorancia es característico de Platon (*Banquete* 203e; *Fedro* 278d).

sospecha de que no era verdad todo aquello en lo que habíamos convenido, y muy contrariado les dije:

—Oh Lisis y Menéxeno, me parece que ha sido un sueño nuestra riqueza.

—¿Qué pasa ahora?, dijo Menéxeno. *d*

—Me temo, le dije, que igual que con hombres presuntuosos nos hemos topado con estas palabras sobre lo que es ser amigo[33].

—¿Cómo es esto?, dijo.

—Fíjate un momento, le dije yo. El que es amigo, ¿lo es de alguien o no?

—Lo es, necesariamente.

—¿Y sin finalidad ni causa alguna o por causa de algo y con algún fin?

—Por causa de algo y con algún fin.

—¿Y es amigo de lo que le hace a él amigo, o no es *e* ni amigo ni enemigo?

—No te sigo muy bien.

—No me extraña, dije yo; pero quizá me seguirás así mejor y yo sabré mejor lo que digo. El enfermo, decíamos, es amigo del médico. ¿No es así?

—Sí.

—Por consiguiente, por causa de la enfermedad y con vistas a la salud, es amigo del médico.

—Sí.

—Pero ¿la enfermedad es algo malo?

—¿Cómo no?

—¿Y qué es la salud?, le dije, ¿es buena, mala, o ninguna de las dos cosas?

—Buena, dijo él.

—Afirmábamos, entonces, según parece, que el cuer- 219*a* po no es ni bueno ni malo y que, por cansa de la enfer-

---

[33] Sócrates pone en duda todo su discurso anterior para llegar a la parte más sutil de su reflexión sobre la amistad. A partir de aquí podríamos decir que el diálogo alcanza su punto culminante.

medad, que es un mal, es amigo de la medicina, y que la medicina es un bien. Y es por la salud por lo que la medicina ha adquirido esta amistad, pues la salud es un bien. ¿No es así?

—Así es.

—¿Es la salud algo amigo o no?

—Es algo amigo.

—¿Y la enfermedad es un mal?

—Ciertamente.

b —Lo que no es ni malo ni bueno es pues, amigo de lo bueno por causa de lo malo y de lo odioso, y con vistas a un bien amigo [34].

—Evidentemente.

—Por consiguiente, debido a lo que se quiere y por culpa de lo que se detesta es por lo que el amigo es amigo del amigo.

—Así parece.

—Bien, dije yo. Puesto que hemos llegado hasta aquí, muchachos, fijemos la vista para que no se nos extravíe. El hecho de que el amigo llegue a ser amigo del amigo lo dejaremos, pues, a un lado, así como el que lo semejante se haga amigo de lo semejante, aunque dijimos que era imposible. Pero, al mismo tiempo, y para que no nos engañe lo que ahora hemos aceptado,
c examinemos lo siguiente: la medicina, dijimos, es algo que se quiere por causa de la salud.

—Sí.

---

[34] Platón utiliza aquí la expresión causal —*dia ti*— y la final *héneka tou*. Con vistas, pues, a un bien, tiene sentido el amor. Es, pues, algo intencional. El texto griego sigue planteando la típica ambigüedad del *philon*. En la misma frase se dice que lo que no es ni bueno ni malo «es amigo (*philon*) de lo bueno a causa de lo malo y con vistas a lo bueno y a *lo amigo*» (*philon*). Tal vez esta duplicidad se explique porque, dentro de *philon*, se descubra ya eso «primeramente querido» y fundador del amor.

—Por tanto, ¿la salud es algo querido?

—Y mucho.

—Y si es querido, lo es por algo.

—Sí.

—Y por algo que queremos, si es que se sigue con el anterior acuerdo.

—Ciertamente.

—Así pues, ¿aquello que es querido, lo es, a su vez, por algo que ya se quiere?

—Sí.

—Pero, ¿no será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un principio que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado y, por causa de lo cual,
decimos que todas las otras cosas son amadas? [35]. d

—Necesariamente.

—Esto es, pues, lo que me hace afirmar que, todas las cosas de las que decimos que somos amigos por causa de otras, nos engañan, como si fueran simulacros de ellas; pero donde está ese primer principio, allí está lo verdaderamente querido. Veámoslo en un ejemplo. Cuando alguien valora mucho algo, como un padre que se preocupa de su hijo más que de todas las otras cosas, por el hecho mismo de quererlo por encima de todo, ¿no podría tal padre, por eso de que pone a su hijo por encima de todo, valorar mucho, también,
otras cosas? Supongamos que se diese cuenta de que e
su hijo ha bebido cicuta, ¿valoraría mucho el vino, si creyese que con esto le salvaría?

—Ciertamente, dijo.

---

[35] Efectivamente, debe de existir algo «primero» y originario, un fin verdaderamente final y, en consecuencia, original. Entonces ya no hay razón alguna para buscar más. El deseo de bien alcanza aquí su plenitud y también su inmortalidad. En esto «primero querido» no es posible presencia alguna del mal ni, por consiguiente, la inestabilidad del deseo.

—¿Y también, pues, la vasija en la que el vino se contiene?

—Sin duda.

—¿No hace entonces distinción, en cuanto al valor, entre la vasija de arcilla y su hijo o de tres medidas de vino y su hijo? O más bien se comporta como si todo este cuidado no se proyectase sobre aquellas cosas que se han preparado para algo, sino sobre aquel algo
220a para el que tales cosas se preparan. Y aunque muchas veces decimos que apreciamos mucho el oro y la plata, sin embargo, nada más lejos de la verdad que esto, porque lo que valoramos por encima de todo es lo que se nos presenta siendo el objeto para el que se procura el oro y todas las otras cosas. ¿No estaríamos en lo cierto?

—Sin duda.

—¿No tendríamos que discurrir de la misma manera sobre el amigo? Porque, cuantas cosas decimos que nos son queridas por causa de una otra cosa que-
b rida, al decirlas parece que lo que estamos haciendo es una simple frase; ya que, en realidad, amigo sólo parece ser aquel en el que todas estas llamadas amistades confluyen y acaban.

—Así pienso que ocurre, dijo.

—Por consiguiente, de aquel de quien realmente somos amigos, no lo somos por causa de algo de lo que también fuéramos amigos.

—Así es.

—Algo, pues, se ha logrado sacar: que no se quiere a alguien por otra cosa a la que se quiere. Entonces, ¿no es verdad que el bien es lo querido?

—Me parece que sí.

c —Ahora bien, ¿acaso no se quiere el bien por causa del mal? Vamos a verlo. Si de las tres cosas que antes decíamos, o sea: bueno, malo y lo que no es ni bueno ni malo, se quedasen dos de ellas, y dejásemos fuera

lo malo, de modo que no pudiese afectar ni al cuerpo ni al alma, ni a ninguna de las otras cosas de las que decíamos que de por sí no son ni buenas ni malas, ¿no sería lo bueno algo que para nada nos serviría, y que se convertiría en un estorbo? Porque, si nada nos hiciera daño, no necesitaríamos de ayuda alguna, y así *d*
nos sería claro entonces que sólo por causa del mal deseamos y amamos el bien, porque es el bien la medicina contra el mal, y el mal la enfermedad; pero, no habiendo enfermedad, tampoco hay necesidad de medicina. ¿Y no hay en la naturaleza del bien algo así, de forma que es querido por causa del mal que hay en nosotros, que somos algo intermedio entre el bien y el mal, pero que él mismo, de por sí, no tiene utilidad alguna?

—Así parece que ocurre, dijo él.

—Entonces, aquello primero amado por nosotros y *e*
en lo que terminan todas las otras cosas —aquellas que decíamos que eran queridas por causa de otra cosa querida— no se parecen en nada a éstas. Porque, en verdad, decíamos que a todas estas cosas se las llamaba «amadas» por causa de otra cosa que se amaba en ellas; pero aquello realmente amado parece que tiene una naturaleza completamente distinta: en efecto, se reveló que lo amábamos por causa de algo de lo que somos enemigos; pero, si esto desapareciera, pienso que ya no llegaríamos a amar aquello otro.

—No me lo parece, dijo, al menos por lo que venimos dialogando.

—¿Pero es que acaso, dije yo, por Zeus, si se elimina el mal, no habrá ya ni hambre, ni sed, ni ninguna cosa de éstas? ¿O continuará habiendo necesidades mien- **221***a*
tras existan hombres y otros animales, pero dejarán, al menos, de ser dañinas? ¿Y habrá también sed y todos los otros apetitos, sólo que no serán malos, ya que el mal ha desaparecido? ¿O es ridícula la cuestión

de que unas veces sea y otras no sea?[36]. Porque, ¿quién puede saberlo? Pero hay algo que nosotros sabemos: que quien tiene hambre puede perjudicarse o beneficiarse con ello. ¿No es así?

—Sin duda.

—¿No es verdad también que quien tiene sed o de-
b sea cosas de este estilo, a veces desea con provecho, otras veces, con daño?

—Cierto.

—Y bien, si desaparecen los males, ¿ocurriría que desaparecerían con ellos aquellas cosas que no eran males?

—De ningún modo.

—¿Quedarán, pues, los deseos que no son ni buenos ni malos, aunque desaparezca el mal?

—Es evidente.

—¿Es posible, sin embargo, que el que desea y está enamorado no ame aquello que desea y de lo que se enamora?

—No me lo parece.

—Cuando desaparezcan los males, habrá, según parece, algunas cosas queridas.

—Sí.

---

36 El tema de la «naturaleza intermedia», del estado de neutralidad, tiene distintas variaciones en Platón. En un contexto «político», en relación con el problema de la organización de la solidaridad, encontramos el mito cósmico de la abundancia y del pastoreo divino (*Político* 271 sigs.). Esta ciudad «sana» (*República* 372e) no es buena ni mala, es inocente. La ciudad ha surgido con la invasión de necesidades que provoca la edad histórica. De la misma manera, mientras existan hombres, habrá carencias que organizan y orientan los deseos —*epithymíai*—. No se es bueno, no se es absolutamente malo, porque la radicalización de ambos extremos nos dejaría paralizados. La dialéctica de la vida histórica, como la dialéctica del amor, se levantan sobre esa *indeterminación* y *neutralidad* de la naturaleza humana.

—Pero, si el mal es la causa de querer algo, des- c
pués de que desapareciese el mal nadie podría querer a nadie; porque, desaparecida la causa, es imposible que siga existiendo aquello de lo que es causa.

—Tienes razón.

—Bien, habíamos reconocido que el que quiere, quiere algo y por algo, y habíamos creído entonces que, al menos, lo que no es ni bueno ni malo quiere el bien por causa del mal.

—Es verdad.

—Mas ahora, al parecer, se presenta otra causa d
del querer y del ser querido.

—Así parece.

—En realidad, ¿no es, como antes decíamos, el deseo la causa de la amistad, y el que desea quiere aquello que desea y cuando lo desea? Lo que antes decíamos sobre el querer, ¿no era una palabrería, como un largo y artificioso poema?

Es probable.

—Pero, sin embargo, dije yo, el que desea, ¿no está acaso privado de aquello que desea? ¿No es verdad?

—Sí.

—Así pues, el que está privado de algo, ¿no es ami- e
go de aquello de lo que está privado?

—Me parece que sí.

—Y al que se le quita algo está privado de aquello que se le quita.

—¿Cómo no?

—Luego el amor, la amistad, el deseo apuntan, al parecer, a lo más propio y próximo[37]. Esto es, al menos, lo que se ve, oh Menéxeno y Lisis.

---

[37] El amor (*eros*), la amistad (*philía*) y el deseo (*epithymía*) buscan un cierto parentesco o proximidad en aquello a lo que se inclinan. Aparece aquí *eros* componiendo esta trilogía de conceptos. Efectivamente, en la *philía* del *Lisis* se esconde el *eros* del diálogo con Agatón, en el *Banquete* (199c-201c), y con

Ellos estuvieron de acuerdo.

—Así pues, si vosotros sois amigos entre vosotros, es que, en cierto sentido, os pertenecéis mutuamente por naturaleza.

—Ciertamente, dijeron.

222a —Y si, en efecto, muchachos, el uno desea al otro, dije yo, o lo ama, no lo desearía o amaría o querría, si no hubiese una cierta connaturalidad hacia el amado, bien en relación con el alma, con su manera de ser, sus sentimientos, o su aspecto.

—Cierto —dijo Menéxeno, mientras Lisis calló.

—Bien, dije yo. Entonces, aquellos que se pertenecen por naturaleza tienen, según se ve, que amarse.

—Así parece, dijo.

—Necesariamente, pues, el genuino y no fingido amante será querido por su amado[38].

A Lisis y Menéxeno les costó trabajo conceder esto;

b pero a Hipotales, de placer, se le mudaban todos los colores.

Y yo, pretendiendo analizar el argumento, dije:

—Si hay una diferencia entre connatural y semejante, entonces, me parece, amigos Lisis y Menéxeno, que estaríamos diciendo algo de lo que es la amistad. Si, por el contrario, resulta que son lo mismo lo connatural y lo semejante, no es fácil rechazar el argumento

---

Diotima (201d; 206a). Un texto de las *Leyes*, mide esta diferencia entre la *philía* y el *eros* en términos de *intensidad* y sobre la base de esa natural indigencia del *ser intermedio*. «Decimos que lo semejante es amigo de lo que se le asemeja por excelencia, y lo igual, de lo que se le iguala; amiga es también la necesidad de la abundancia... y, si la amistad se hace vehemente, la llamamos amor —*eros*—» (837a). Relación de *eros* y *epithymía* puede verse en *Fedro* (237d).

[38] Aparece aquí un nuevo concepto, el de genuino y verdadero amante —*gnêsios erastés*—. El aprendizaje dialéctico del *Lisis* debería llevar, pues, a la creación de esta forma de amar en la que se compensarían todas las contradicciones.

anterior de que precisamente lo semejante es inútil a lo semejante por su misma semejanza; y sostener que se ama lo inútil, es desatinado. ¿Queréis, pues, dije yo c que como embriagados de discurso concedamos y afirmemos que lo connatural y lo semejante son distintos?

—De acuerdo.

—¿Sentamos entonces la tesis de que el bien es connatural a todo y lo malo, extraño? ¿Podemos también afirmar que lo malo es connatural a lo malo y lo bueno, a lo bueno, y lo que no es ni bueno ni malo, a lo que no es ni bueno ni malo?

Ellos afirmaron que les parecía que cada una de estas cosas eran connaturales.

—Pero ya, muchachos, hemos vuelto a caer, dije, d en el discurso que antes habíamos rechazado, a saber: que el injusto y el malo no son menos amigos del injusto y del malo, que el bueno lo es del bueno.

—Ésta parece ser la conclusión, dijo.

—¿Pero, cómo? ¿Si habíamos dicho que lo bueno y lo connatural son la misma cosa, no será entonces el bien sólo amigo del bien?

—Cierto.

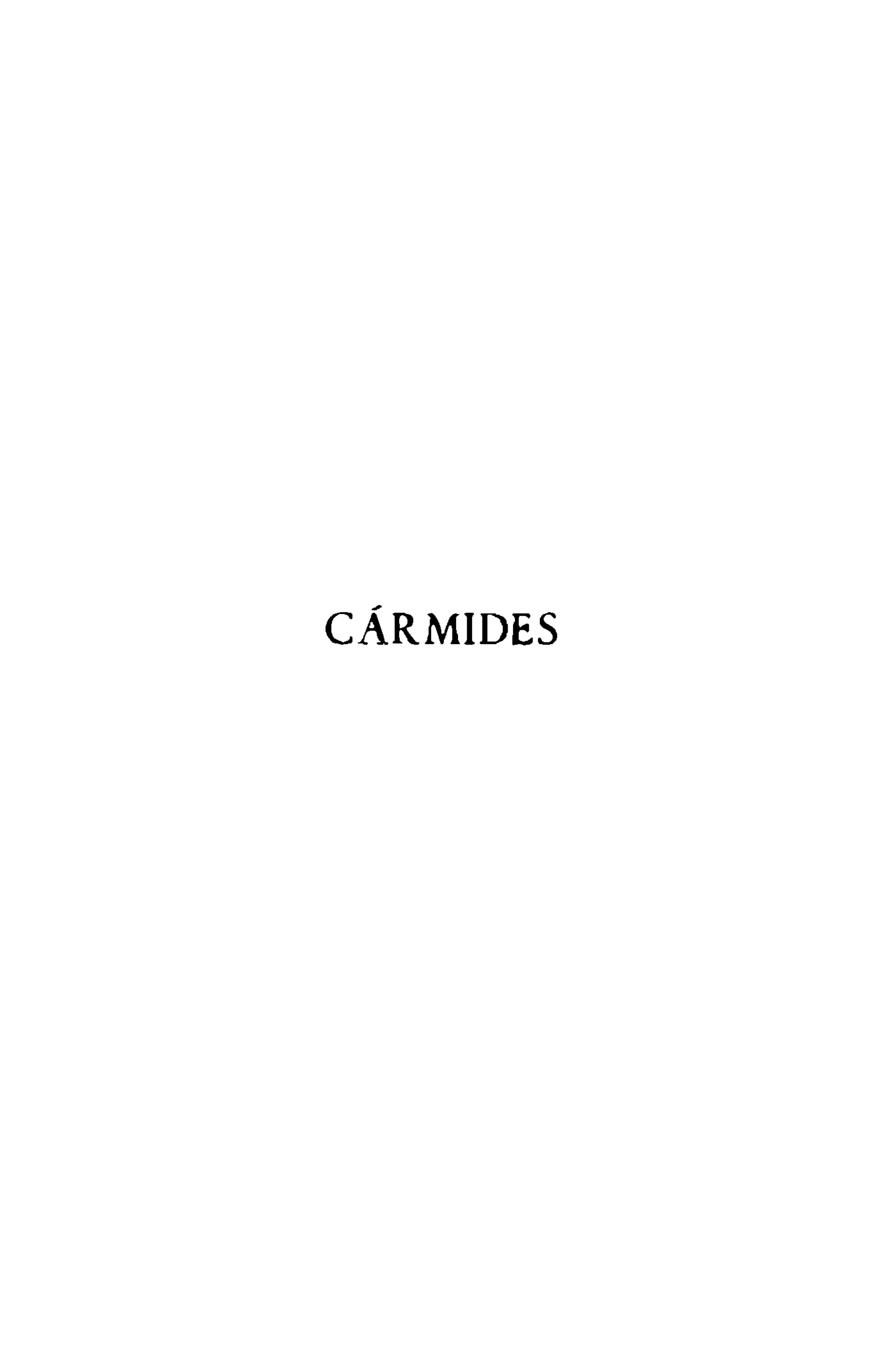
—Pero esto creíamos que ya lo habíamos refutado nosotros mismos. ¿O es que no os acordáis?

—Sí que nos acordamos.

—¿Qué es lo que nos queda aún por hacer con el e discurso? Es claro que nada. Quizá nos falte, como a los oradores en los juicios, reconsiderar todo lo que ha sido dicho. Porque, si ni los queridos ni los que quieren, ni los semejantes ni los desemejantes, ni los buenos ni los connaturales, ni todas las otras cosas que hemos recorrido —pues ni yo mismo me acuerdo, de tantas como han sido—, si nada de esto es objeto de amistad, no me queda más que añadir.

Dicho esto, me pasó por la cabeza poner en movi- 223a miento a algún otro de los mayores. Pero en ese mo-

mento, como aves de mal agüero, llegaron los pedagogos, el de Menéxeno y el de Lisis, con los hermanos de ellos, y les llamaban, mandándoles ir a casa. Ya había caído la tarde. Primero nosotros y después los que nos rodeaban intentamos echarlos; pero no nos hacían caso, sino que continuaban con su mal griego, enojados y sin dejar de llamarlos. Nos parecían como
b si hubieran bebido un vaso de más en las fiestas de Hermes. No había, pues, nada que hacer. Vencidos, al fin, por ellos, disolvimos la reunión. Al tiempo que se iban les dije: «Ahora, Lisis y Menéxeno, hemos hecho el ridículo un viejo, como yo, y vosotros. Pues cuando se vayan éstos, dirán que nosotros creíamos que éramos amigos —porque yo me cuento entre vosotros— y, sin embargo, no hemos sido capaces de llegar a descubrir lo que es un amigo.»



CÁRMIDES

INTRODUCCIÓN

Como otros diálogos de Platón, el *Cármides* es un punto de temporalidad en la larga e inacabada historia de la filosofía platónica. Viene el discurso a reposarse en el *Cármides,* a adquirir presencia, después de una batalla, la de Potidea, a la que se hace referencia al comienzo del diálogo, y el tiempo real se hace lenguaje en el tiempo del diálogo. Se viene de la vida, de una circunstancia concreta, y se va al lenguaje, a la teoría. La conversación se abre, sin cerrar esa puerta de la vida que tampoco se cerrará cuando concluya: «—En ese caso, dijo él, no te me opongas tú», «—No, no me opondré» (176d). No sabemos cuándo volverán a enfrentarse los protagonistas; tal vez nunca. La vida, el diálogo queda pendiente sobre la posibilidad, sobre la historia y, por supuesto, por encima de cualquier dogmatismo, de cualquier respuesta clausurada y definitiva.

El argumento del diálogo se centra, como otros de esta época, en una discusión en torno a una palabra —*sōphrosýnē*— y a su significado —sensatez, mesura, etcétera. Estos juegos semánticos, tan característicos de las primeras obras juveniles de Platón, participan del espíritu de la sofística e intentan además —a través de su encarnación en Sócrates— superarlo y situarlo en un horizonte distinto.

Pero, ¿por qué estos juegos dialécticos? ¿Por qué esta serie de tesis, de afirmaciones y contradicciones?

Conocer es vivir. La mayoría de estos conceptos por cuya clarificación se lucha son conceptos *prácticos*. Tienen que ver con la realidad, con la sociedad, en una palabra, con la *Polis*. Todo saber refluye en ella. En el ámbito de la ciudad y de la convivencia es donde cuaja la vida humana y donde ésta se realiza. Pero la ciudad se ha ido formando lentamente. Cada estadio de su desarrollo ha tenido lugar sobre el suelo de la historia. Este espacio se ha consolidado sobre el lenguaje y, a través de él, se ha hecho posible la convivencia y, como Aristóteles afirma (*Política* 1253a), se crea la Polis. Surgida, pues, de las necesidades sociales, aglutinada sobre múltiples intereses, la *ciudad-lingüística* presenta un complicado territorio en el que se transmiten palabras endurecidas, significados sin objeto. Vivir es recordar y dominar: recordar los contenidos que anidan en las experiencias que siempre se hacen eco en la lengua; dominar y orientar las posibilidades de futuro a través de esa recobrada memoria del pasado.

Los conceptos, en cuya clarificación están empeñados estos diálogos, son conceptos que pueden transformar los comportamientos y, por medio de ellos, la realidad. Por eso, descubrir un sentido es descubrir, a la par, el sentido de quien los usa. Partir de nuestra propia ignorancia es reconocer que los usos del lenguaje han perdido el reflejo de la realidad que los organiza; es aceptar una inicial inseguridad, para llegar, al fin, a la seguridad de la plena teoría, a aquella que recoge, en el marco especulativo del concepto, el contenido práctico que lo articula.

De entre todos los diálogos de juventud es, tal vez, el *Cármides*, el más difícil. La búsqueda de *qué es la sensatez* acaba cayendo en un sutil análisis de *qué es el saber* y de la dificultad de un conocimiento que tenga por objeto, no determinados contenidos, sino el conocimiento mismo.

El drama se desarrolla poco tiempo después de la batalla de Potidea, en el año 432. Como el *Lisis*, está narrado en forma directa por el mismo Sócrates; pero sus personajes no son sólo jóvenes aristócratas, sino hombres que habrán de representar un papel importante en la historia de Atenas. Este hecho no es indiferente a la discusión por la *sōphrosýnē*, que, como ciencia del bien, se levanta desde el plano mismo de la política, para mejor constituirla.

Aparte de otras dificultades que el *Cármides* ofrece, no es la menor la de la traducción concreta del término *sōphrosýnē*. Bien es verdad que el diálogo es una busca de su sentido, y que se dan diversas definiciones; pero lo realmente dificultoso es verter en un solo término todas las resonancias que en la palabra griega se encierran. Este problema ha sido planteado por la mayoría de los intérpretes. A. E. Taylor, por ejemplo, al afirmar que *temperantia* fue, para los romanos, el equivalente de *sōphrosýnē*, concluye: «es más fácil de indicar desde el uso del lenguaje qué es esta excelencia moral, que encontrar un nombre para ella en inglés moderno» (*Plato, the Man and his Work*, Londres, 1960[8], págs. 47-48). Lo mismo sostiene T. G. Tuckey, en su excelente monografía: *Plato's Charmides*, Amsterdam, 1968, páginas 8-9. *Sōphrosýnē* se desplaza, pues, en un campo semántico en el que aparece como sinónimo de *sabiduría, discreción, templanza, autodominio, moderación, castidad, prudencia, disciplina*. Esta riqueza de significados alude, sin duda, a la *vida real* del término, que ha ido constituyendo su semántica al ritmo de las condiciones económicas, políticas, sociales y religiosas. (Cf. Helen North, *Sōphrosýnē: selfknowledge and self-restraint in Greek literature*, Nueva York, 1966.)

En el *Crátilo* 411e, se nos da la etimología de *sōphrosýnē*, en relación con *sōs* (sano) y *phrēn* (corazón, mente, entendimiento) —*sōtēría phronēseōs*—. En Homero

(*Ilíada* XXI 462), *sôphrōn* tiene el sentido de sensato y prudente —«no me tendría por sensato si combatiera contigo por los míseros mortales», dice Apolo a Poseidón. En la *Odisea* (XXIII 13) encontramos ya la forma *sōphrosýnē*, en oposición a *imprudente, ligero*, acompañada de otros términos que indican mesura. Cuando el ama anuncia a Penélope la llegada de Odiseo, ésta, incrédula, le contesta: «Los dioses te han trastornado el juicio; que ellos pueden entorpecer al muy discreto y dar *prudencia* —*saophrosýnē*— al simple, y ahora te dañaron a ti, de ingenio tan sesudo».

Esquilo, en *Siete contra Tebas* (610), alaba al adivino con un famoso verso: *Sôphrōn, díkaios, agathòs, eusebḕs anḗr*, en que la justicia, la excelencia, la piedad aparecen configurando el campo semántico de *sôphrōn*. En el *Agamenón* (1425), Clitemnestra aconseja al coro, que la condena, a contenerse, a ser mesurado —*sōphroneîn*—. «Los dioses aman a los que son *sensatos*», dice Sófocles en *Áyax* (132); y en *Electra* (307), frente a la desesperanza, la protagonista afirma que ya no es posible ser piadoso ni sensato —*sōphroneîn*—. También en *Las Bacantes* (1150), *sōphroneîn* va unido a la piedad para con los dioses. En los trágicos predomina, pues, este matiz religioso de respeto hacia fuerzas superiores. Así lo confirma también el coro en *Antígona* (1348), donde se considera la sensatez como lo más importante para la felicidad, «porque contra los dioses no se puede ser altanero».

En Tucídides (III 37, 3; también en IV 18, 4), hay una especie de secularización del concepto, que se opone a desenfreno, a intemperancia —*akolasía*—: «es más conveniente la ignorancia con mesura, que el ingenio con desenfreno». Un sentido diferente se encuentra en Demócrito (fr. B 294), en donde *sōphrosýnē* es la virtud de los ancianos, mientras que para los jóvenes se alaba la fuerza y la belleza. También en los fragmentos B 210,

B 211, la *mesura* tiene que ver con la continencia en la comida y con la prolongación del placer.

En el Platón de la madurez (*Fedro* 237e), la *sōphrosýnē* es un modo de pensar que guía hacia lo mejor, frente al apetito innato de placeres. Sentido que también se encuentra en el *Banquete* (196c), donde *sōphrosýnē* es el dominio sobre placeres y deseos —*epithymíai*. En un contexto semejante y controlando los deseos aparece en *Fedón* (68c). En este pasaje es, además, creadora de una especie de orden interior que, desdeñando el cuerpo, facilita el conocimiento y la filosofía. En la *República* (430e) se define la *sōphrosýnē* como un orden y dominio de los placeres y deseos. Es interesante observar que, en estos textos, la *sōphrosýnē* se opone a los mismos términos —placeres y deseos—, como si todo el esfuerzo de *Cármides* se hubiese ceñido, en el Platón de la madurez, a un aspecto exclusivamente moral e *ideal* del concepto.

En Aristóteles, también, como en Tucídides, *sōphrosýnē* se opone a *akolasía*, a desenfreno (*Retórica* 1366b 13; *Ética nicomáquea* 1107b 4-8, 1117b 24; *Ética eudemia* 1221a 2, 1231a 38). Refiriéndose a la prudencia, *phrónēsis*, Aristóteles (*Ética nicomáquea* 1140b 11 sigs.) recurre a una expresión que recuerda la etimología del *Crátilo*: «por eso damos a la prudencia el nombre de *sōphrosýnē* porque la *salva* [*sōzousa tēn phrónēsin*]». En la *Política* (1263b 9), como tal vez en Demócrito, *sōphrosýnē* es continencia sexual, y en otro pasaje (1277b 21) se nos dice que es distinta esta virtud en el hombre y en la mujer. Importante es el pasaje de los *Tópicos* (123a 34), donde como un mero ejemplo lógico, para distinguir el sentido propio del figurado, escribe Aristóteles que la *sōphrosýnē* es una *sinfonía*, una especie de armonía.

Sobre este fondo se destacaba la discusión socrática, en la que la virtud es algo más que *sōphrosýnē*. Abrién-

dose a varias posibilidades de definición, que son superadas en la discusión misma, llega a configurarse como una clase de conocimiento reflexivo que pugna por ser objeto de sí mismo. La historia de la palabra y sus diversos significados se sitúan, así, en un nuevo proyecto intelectual en el que se descubren algunos de los temas fundamentales de la filosofía de Platón que se recogerán, después, en el *Menón*, en el *Sofista*, en el *Teeteto*. Las páginas finales del *Cármides* son, al mismo tiempo, prólogo a uno de los problemas fundamentales de la filosofía: el problema de la conciencia, de esa capacidad de reflexión que especifica al conocimiento humano.

NOTA SOBRE EL TEXTO

La traducción se ha llevado a cabo sobre el texto griego de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1900-1907. Otras ediciones del texto griego son las de A. Croiset, *Platon. Oeuvres Completes*, vol. II, París, 1921; W. R. M. Lamb, *Plato*, vol. III, Cambridge-Londres, 1927; J. Crexells, *Cármides, Lisis, Protágoras, text i traducció*, Barcelona, 1925; G. Amendola, *Cármides. Testo critico. Introduzione e commentario*, Nápoles, 1930; E. Martens, *Charmides*, Stuttgart, 1977. Muy valiosa, por su precisión y originalidad sintáctica, es la traducción de A. García Calvo, *Diálogos Socráticos*, Madrid-Barcelona, 1972.

BIBLIOGRAFÍA

Carl Schirlitz, «Der Begriff des Wissens in Platons *Charmides* und seine Bedeutung für das Ergebnis des Dialogs», *Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik* 155 (1897), 451-476 y 513-537.

T. G. Tuckey, *Plato's Charmides*, Amsterdam, reimpresión, 1968 (1.ª ed., Cambridge, 1951).

M. Untersteiner, «Il *Carmide*», *ACME* XVIII (1965), 19-67.

R. Dieterle, *Platons Laches und Charmides*, Friburgo, 1966.

E. MARTENS, *Das selbstbezügliche Wissen in Platons Charmides*, Munich, 1973.

TH. EBERT, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum Charmides, Menon und Staat*, Berlín, 1974 (sobre el *Cármides*, págs. 55-82).

CARMIDES

SÓCRATES

153a Había vuelto yo, en la tarde anterior, de Potidea[1], del campamento, y me alegraba, después de tanto tiempo, de volver a las distracciones que solía. Llegué, pues, a la palestra de Táureas[2], la que está frente por frente del templo de Basile[3]. Una vez allí, me tropecé con mucha gente, que en parte me era desconocida; pero a la mayoría los conocía. En cuanto me vieron que entraba tan de improviso, se pusieron a saludarme de
b lejos, cada cual desde su sitio. Pero Querefonte[4], maniático como es él, saltó de entre el medio, vino hacia mí, y tomándome de la mano:

---

1 Potidea, en la península calcídica, era una colonia de Corinto, unida por consiguiente a Esparta. HERÓDOTO (VII 123) refiere su anexión a Persia, y TUCÍDIDES (I 56-65) nos cuenta el largo sitio a que Atenas la sometió, así como su caída en el invierno de 430/29. Después de las guerras del Peloponeso, Potidea se hizo independiente. JENOFONTE (*Helénicas* V 2, 24; 2, 39) nos da también noticias de la ciudad. En el año 316 a. C., Casandro fundó allí la nueva ciudad, Casandrea.

2 La palestra era un patio porticado, donde tenían lugar ejercicios físicos, y solía ser centro de reunión de los jóvenes atenienses. Táureas, probablemente un sofista o entrenador.

3 Basile es Perséfone, la reina del mundo intraterrestre. (Cf. HESÍODO, *Teogonía* 913; HOMERO, *Odisea* XI 47; *Ilíada* IX 569; IX 457.)

4 Querefonte aparece también en la *Apología* (21a), donde Sócrates habla de su amistad con él. A petición de Querefonte, el oráculo informó de la sabiduría de su amigo. Otras referencias, en JENOFONTE, *Apología* 14; ARISTÓFANES, *Nubes* 104 sigs.

—Oh Sócrates, dijo, ¿cómo es que has escapado de la batalla?

Efectivamente, poco antes de mi partida había tenido lugar una batalla en Potidea, de la que, justamente ahora, se había tenido noticia aquí.

Yo le respondí:

—Pues así, tal como tú ves.

—Hasta aquí han llegado nuevas, dijo, de que la batalla ha sido muy dura y de que en ella han muerto muchos conocidos.

—Esas noticias se ajustan bastante a la verdad, le c
repliqué.

—¿Estuviste presente en el combate?, preguntó.

—Estuve.

—Entonces siéntate aquí y cuéntanos, porque aún no nos han informado de todo con detalle.

Y, diciendo esto, me llevó junto a Critias[5], el de Caliscro, y me hizo sentar a su lado. Cuando me hube acomodado, saludé a Critias y a los otros y comencé a hablarles de todo aquello que a cada cual se le ocurría preguntarme en relación con la campaña. Y uno preguntaba por una cosa, y otro por otra.

Cuando ya teníamos bastante de todo esto, le pre- d
gunté yo, a mi vez, por las cosas de aquí: qué tal le iba ahora a la filosofía[6], cómo andaba la juventud y si se distinguía alguno por su saber o su hermosura, o por
ambas cosas. Y Critias, mirando hacia la puerta y vien- 154a

[5] Critias, primo de la madre de Platón, Perictíona, y perteneciente a la alta aristocracia ateniense. Tras la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, participó en el gobierno de los «Treinta Tiranos». Muere en el año 403 luchando contra los demócratas de Trasíbulo. Quedan fragmentos de sus obras en las que se percibe la influencia de los sofistas.

[6] La pregunta por la filosofía no tiene un carácter terminológico, sino que es una referencia general a las inquietudes intelectuales de los jóvenes y a los temas que tenían que ver con su formación.

do que entraban algunos jóvenes, bromeando entre ellos y seguidos por un montón de gente, dijo:

—Por lo que respecta a los más hermosos, me parece que pronto lo vas a ver. Porque los que están entrando son la avanzadilla de admiradores del que parece ser, al menos por el momento, el más bello. Creo que él mismo está ya acercándose.

—¿Quién es?, le pregunté, y ¿de quién?

—Probablemente le conoces, dijo. Lo que pasa es
b que, cuando te marchaste, aún no estaba en edad. Es Cármides [7], el hijo de nuestro tío Glaucón, primo mío, pues.

—Claro que le conozco, dije. Ya entonces no hacía mala impresión, ¡y eso que era un niño! ¡Con que ahora que debe ser todo un mozo!

—Ya verás cómo se ha puesto.

Apenas había acabado de decir esto cuando Cármides entró.

Por lo que a mí hace, amigo mío, soy mal punto de comparación. En relación con bellos adolescentes soy «un cordel blanco» [8], porque casi todos, en esta edad, me parecen hermosos. —Ahora bien, realmente, éste me
c pareció maravilloso, por su estatura y su prestancia. Y tuve la impresión de que todos los otros estaban enamorados de él. Tan atónitos y confusos se hallaban cuando entró. Otros muchos admiradores le seguían. Estos sentimientos, entre hombres maduros como nosotros, eran menos extraños, y, sin embargo, entre los

[7] Cármides, hijo de Glaucón y hermano de Perictíona, la madre de Platón. Como su padre y su sobrino, pertenecía al círculo de los amigos de Sócrates. Formó parte, con su primo Critias, del gobierno de los «Treinta Tiranos» y murió también en el año 403, luchando contra los demócratas. En el diálogo aparece Cármides en plena juventud.

[8] Una medida que no valdría para nada, ya que un cordel blanco no podía distinguirse del mármol blanco. Por ello, para marcar la piedra, se coloreaba en rojo. (Cf. SÓFOCLES, Fr. 306.)

jóvenes me di cuenta de que ninguno de ellos, por muy pequeño que fuera, miraba a otra parte que a él, y como *d* si fuera la imagen de un dios.

Y Querefonte llamándome, me decía:

—¿Qué te parece el muchacho? Sócrates, ¿no tiene un hermoso rostro?

—Extraordinario, le contesté.

—Por cierto que, si quisiera desnudarse, ya no te parecería hermoso de rostro. ¡Tan perfecta y bella es su figura!

Todos los otros estuvieron de acuerdo con Querefonte.

—¡Por Heracles!, dije. ¡Qué persona tan irresistible me describís! Sobre todo si se le añade, todavía, una pequeñez.

—¿Cuál?, dijo Critias. *e*

—Si su alma es de buena naturaleza. Cosa, por otra parte, que hay que suponer, ya que proviene de vuestra casa.

—Cierto que lo es. Es bello por fuera y por dentro[9].

—¿Por qué, pues, no le desnudamos, de algún modo, por dentro y lo examinamos antes que a su figura[10]? Porque, a su edad, seguro que le gustará dialogar.

—¡Claro que sí! —dijo Critias—, ya que es algo así como filósofo, y además, según opinión de otros y *155a* suya propia, sabe de poesía.

—Todo esto —dije yo—, amigo Critias, son dones que de lejos os vienen; de vuestro parentesco con So-

---

[9] Como en la presentación de Lisis en el diálogo de este nombre, también entra Cármides acompañado de la mejor alabanza que se le puede dedicar: es *kalòs kaì agathós*. La fórmula, que expresa un ideal supremo de equilibrio físico y psíquico, se desplaza en un dominio más amplio que el que podría expresar una traducción literal. (Cf. nota a *Lisis* 207a.)

[10] El término que emplea aquí Platón es *eidos* en el sentido no filosófico de imagen, figura, apariencia, etc.: *lo que se ve*.

lón[11]. Pero, ¿por qué no llamas ya al mozo y me lo presentas? Pues, ni en el caso de que fuera todavía más joven, le daría apuro conversar con vosotros; al menos delante de ti que eres, al mismo tiempo, tutor y primo suyo.

b —Tienes toda la razón, afirmó. Llamémosle, pues.

Y dirigiéndose, al punto, hacia el acompañante:

—Muchacho, dijo, llama a Cármides diciéndole que quiero presentarle a un médico, por la dolencia esa que, hace poco, me decía que le aquejaba.

Y volviéndose hacia mí, dijo Critias:

—No hace mucho me dijo que por las mañanas, al levantarse, le pesaba la cabeza. ¿Qué te impide hacer ver ante él que sabes de un remedio para su enfermedad?

—Nada, le dije. Sólo que venga.

—Ahora vendrá, dijo.

Y así ocurrió. Cármides se aproximó y fue motivo de regocijo, pues cada uno de nosotros, de los que estábamos sentados, cediendo el sitio, empujaba presuroso
c al vecino, para que él, Cármides, se sentase a su vera. Y al final, de los que estaban en los extremos, el uno tuvo que levantarse y al otro le hicimos caer de costado. Entretanto, él, en llegando, se vino a sentar entre Critias y yo. Entonces ocurrió, querido amigo, que me encontré como sin salida, tambaleándose mi antiguo aplomo; ese aplomo que, en otra ocasión, me habría llevado a hacerle hablar fácilmente. Pero después de que —ha-
d biendo dicho Critias que yo entendía de remedios— me miró con ojos que no sé qué querían decir y se lanzaba ya a preguntarme, y todos los que estaban en la palestra nos cerraban en círculo, entonces, noble amigo, intuí lo que había dentro del manto y me sentí arder y estaba

[11] El famoso poeta y político (640-560 a. C.) que, con sus leyes, estableció los fundamentos para el desarrollo de la democracia ateniense.

como fuera de mí, y pensé que Cidias[12] sabía mucho en cosas de amor, cuando, refiriéndose a un joven hermoso, aconseja a otro que «si un cervatillo llega frente a un león, ha de cuidar de no ser hecho pedazos». Como e
si fuera yo mismo el que estuvo en las garras de esa fiera, cuando me preguntó si sabía el remedio para la cabeza, a duras penas le pude responder que lo sabía[13].

—¿De qué remedio se trata?, dijo él.

Y yo le contesté que el remedio era una especie de hierba, a la que se añadía un cierto ensalmo que, si, en verdad, alguno lo conjuraba cuando hacía uso de ella, le ponía completamente sano; pero que, sin este ensalmo, en nada aprovechaba la hierba.

Y él: 156a

—Haré, pues, dijo, una copia del ensalmo que tú me digas.

A lo que yo repuse:

—¿Cómo lo harás? ¿Persuadiéndome a ello, o sin necesidad de persuadirme?

Y entonces él, riéndose:

—Persuadiéndote, Sócrates, me dijo.

—De acuerdo, dije.

—Y de mi nombre, ¿cómo es que estás enterado?

—Si no lo supiera, ofendería, dijo. Porque no es poco lo que de ti se habla entre los de nuestra edad, y yo mismo me acuerdo, de cuando niño, que tú andabas ya con Critias, aquí presente.

—Sí que estás en lo cierto, le dije yo. Hablaré, pues, b
más abiertamente acerca del ensalmo y de cómo es.

---

12 La cita de Cidias, poeta del que apenas hay noticias, no parece literal. En el *Fedro* 241d, hay otro verso de difícil localización, en el que se establece una comparación parecida, pero entre un lobo y un cordero.

13 Igual que en el *Lisis*, esta presentación llena de gracia e ironía es una irrupción de temporalidad e inmediatez en la discusión que se avecina.

Precisamente le estaba dando vueltas a la manera como yo podía mostrarte su virtud. Porque es uno de tal clase que no sólo tiene la virtud de sanar la cabeza, sino que pasa con él lo que, seguramente, has oído de los buenos médicos cuando se les acerca alguien que padece de los ojos, que dicen algo así como que no es posible ponerse a curar sólo los ojos, sino que sería necesario, a la par, cuidarse de la cabeza, si se quiere que vaya bien
c lo de los ojos. Y, a su vez, creer, que se llegue a curar jamás la cabeza en sí misma sin todo el cuerpo, es una soberana insensatez. Partiendo, pues, de este principio y aplicando determinadas dietas al cuerpo entero, intentan tratar y sanar, con el todo, a la parte. ¿O no te habías enterado de que eso es lo que dicen y que así es?

—Claro que sí, respondió.

—¿Y te parece que dicen bien y das por buenas sus razones?

—Sin duda alguna, dijo.

d Y yo que le oí darme la razón volví a cobrar fuerzas, y, poco a poco, me fue viniendo la audacia y se me fueron caldeando los ánimos. Entonces le dije:

—Así es, Cármides, lo que pasa con esto del ensalmo. Yo lo aprendí, allá en el ejército, de uno de los médicos tracios de Zalmoxis [14], de los que se cuenta que resucitan a los muertos. Por cierto, que aquel tracio decía que los médicos griegos estarían conformes con
e todo esto que yo acabo de decir; pero que Zalmoxis, nuestro rey, siendo como es dios, sostenía que no había de intentarse la curación de unos ojos sin la cabeza y

---

[14] Según Heródoto, IV 94, Zalmoxis es el dios de la tribu tracia de los Getas, y de él aprendieron su doctrina de la inmortalidad. Un poco más adelante (IV 95), el mismo Heródoto nos informa de que Zalmoxis era un esclavo tracio de Pitágoras. Diógenes Laercio, en la introducción a sus *Vidas*, lo considera uno de los primeros filósofos entre los bárbaros.

la cabeza, sin el resto del cuerpo; así como tampoco del cuerpo, sin el alma. Ésta sería la causa de que se le escapasen muchas enfermedades a los médicos griegos: se despreocupaban del conjunto, cuando es esto lo que más cuidados requiere, y si ese conjunto no iba bien, era imposible que lo fueran sus partes. Pues es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre; como le pasa a
la cabeza con los ojos. Así pues, es el alma lo primero 157a
que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace en ella la sensatez[15]. Y, una vez que ha nacido y permanece, se puede proporcionar salud a la
cabeza y a todo el cuerpo. Mientras me estaba enseñan- b
do el remedio y los ensalmos, me dijo: «Que no te convenza nadie a tratarte la cabeza con ese remedio, sin antes haberte entregado su alma, para que con el ensalmo se la cures. Pues también ahora, continuó, cometen los hombres la misma equivocación, al intentar, por separado, ser médicos del alma y del cuerpo». A mí me encomendó muy encarecidamente que nadie, por muy rico, noble o hermoso que fuera, me convenciera
de hacerlo de otro modo. Así pues, yo —porque se lo c
juré y estoy obligado a obedecerle— le obedeceré; y si quieres que, de acuerdo con las prescripciones del extranjero, veamos primero de conjurar tu alma con los ensalmos del tracio, remediaré también tu cabeza. Pero, si no, no sabría qué hacer contigo, querido Cármides.

Oyendo Critias que yo decía estas cosas, exclamó:

---

[15] Traduciremos *sōphrosýnē* por «sensatez», aun a sabiendas de las dificultades que encierra el delimitar en este término un campo semántico tan peculiar como el de la palabra griega. (Véase la introducción al diálogo págs. 321 y sigs.)

—Feliz coincidencia, Sócrates, sería para este joven la flojera de su cabeza, si esto le obligara a mejorar
d toda su capacidad intelectual. No obstante, te digo que Cármides no sólo se distingue de los de su edad por el aspecto, sino por esto para lo que, según tú, tienes el ensalmo; porque dices que lo tienes para la sensatez, ¿no?

—Para eso lo tengo, sí, contesté yo.

—Bien. Pues has de saber que Cármides parece ser, con mucho, el más sensato de los de ahora, y en todo lo demás, para la edad que tiene, no es inferior a ninguno.

—Y es muy justo, dije yo, Cármides, que en todas
e estas cosas te distingas de los demás. Porque bien sé que a ningún otro de aquí y ahora le sería fácil mostrar qué dos casas de las de Atenas podrían concurrir, según parece, al nacimiento de un vástago más hermoso y noble que aquellas de las que tú procedes. Porque, por parte de padre, desciende de Critias el de Drópides, y tal como se cuenta, vuestra casa ha sido ensalzada por Anacreonte, Solón y otros muchos poetas como excelente en belleza y en virtudes y en todo aquello que cuenta para la felicidad. Y lo mismo por el lado ma-
158a terno. Nadie, en efecto, en toda nuestra tierra, ha sido tan famoso como tu tío Pirilampo[16], en hermosura y grandeza, cada vez que iba como enviado al Gran Rey o a cualquier otro de los de Asia. En resumidas cuentas, en nada es inferior a la otra familia. Puesto que de tales linajes procedes, es natural que seas el primero
b en todo. Y en lo que puede percibirse de tu presencia, querido hijo de Glaucón, me parece que a ninguno de tus antepasados tienes, en nada, que irle a la zaga. Pero

[16] Pirilampo, hijo de Antifonte, casado en segundas nupcias con su sobrina Perictíona y, por tanto, padrastro de Platón. PLUTARCO (*Pericles* 13, 15) nos cuenta que fue amigo de Pericles, que lo envió como emisario suyo a Asia Menor y a Persia.

si, encima, en lo que respecta a la sensatez y a todas las otras cualidades, según lo que acaba de decir éste, te ha colmado la naturaleza, en buena hora te parió tu madre. Pero vayamos al asunto: si, tal como Critias dice, hay en ti sensatez y, en consecuencia, como sensato te comportas, no necesitas los ensalmos de Zalmoxis ni los de Ábaris el hiperbóreo[17], sino que lo que habría c
que hacer es darte ya el remedio para la cabeza. Pero, en caso de que precises de él, hay que entonar los conjuros, antes de darte el remedio. Dime, pues, tú mismo si tienes ya bastante sensatez, como Critias piensa, o estás falto de ella.

Entonces se ruborizó Cármides, y todavía parecía más hermoso, pues la modestia iba bien con su edad. Y a continuación me respondió no indignamente, porque dijo que no le sería fácil, por el momento, ni afirmar ni negar lo que se le preguntaba: «Ya que, por un lado, si digo que no soy sensato, continuó, estaría bastante d
fuera de lugar que uno mismo diga tales cosas contra uno mismo; por otro lado, haré que Critias, aquí presente, aparezca como embustero, y no sólo él, sino otros muchos a quienes, por lo que cuentan, parezco sensato. Pero si, a mi vez, digo que sí, y me alabo a mí mismo, es muy probable que esto parezca algo insufrible. De modo que no tengo nada que decirte.

Entonces yo le contesté:

—Me parece muy puesto en razón lo que dices, Cármides. En mi opinión, añadí, tenemos que examinar juntamente si ya tienes, o no, lo que estoy tratando de

---

[17] Ábaris, teólogo y taumaturgo entre los siglos VI y V. PÍNDARO (fr. 270) le hace contemporáneo de Creso. Oriundo de los hiperbóreos, el pueblo mítico que vivía «más allá del Bóreas». HERÓDOTO (IV 36) narra que había viajado por toda la tierra sin tomar alimento alguno y portando consigo una flecha de Apolo.

averiguar, para que no te veas forzado a decir lo que no
quieres, ni yo, por mi parte, me ponga sin criterio a
e hacer de médico. Si, pues, te va bien, me gustaría inda-
gar contigo; pero si no, dejémoslo.

—Pero claro que me va bien, dijo. De modo que, en lo que a mí respecta, por donde tú mismo creas que has de indagar, indaga.

—Me parece que ésta sería, dije, la mejor manera
de llevar la indagación. Porque es manifiesto que, si la
sensatez es algo tuyo, tendrás una cierta opinión de
159a ella; pues, forzosamente, estando en ti, en el supuesto
de que lo esté, te suministrará una cierta sensación de
la que se alce alguna posible opinión sobre ella: o sea,
sobre qué es y cuáles son las propiedades de la sen-
satez. ¿No te parece?

—Pues claro que sí, dijo.

—En consecuencia, dije, eso, lo que crees, puesto que sabes griego [18], tal vez puedas decírmelo con la precisión con la que te aparece.

—Tal vez, dijo.

—Bueno, pues para que tengamos un punto de apoyo que nos permita saber si hay, o no, en ti sensatez, dime, pregunté, ¿cuál es la opinión que tienes de ella?

b Y él empezó a vacilar y daba la impresión de que
no quería responder; pero después dijo que la sensatez
le parecía algo así como hacer todas las cosas ordenada
y sosegadamente, lo mismo si se va por la calle, si se
dialoga, o si se hace cualquier otra cosa. «En resumidas

[18] Igual que en el *Menón* (82b), se da como condición necesaria para una cierta investigación la posibilidad de comunicarse. Pero, al mismo tiempo, es a través del lenguaje de donde brotaría el conocimiento. Esta insistencia en un análisis del lenguaje está presente siempre en la epistemología platónica. La manera más directa de conocer el significado de un término es hacerlo deslizar en la matriz de la lengua en la que se articula y se contextualiza.

cuentas, dijo, a mí me parece que es algo así como tranquilidad aquello por lo que preguntas» [19].

—¿Tienes razón en lo que estás diciendo?, insinué. Pues es cierto que a la gente tranquila se la llama sensata, Cármides. Veamos, sin embargo, si lo que dicen puede sostenerse. Porque, ¿no es cierto, dime, que la sensatez es algo excelente? c

—Y mucho que lo es, dijo.

—Y qué es lo más excelente en la escuela, ¿escribir las mismas letras con rapidez o parsimoniosamente?

—Con rapidez.

—Y qué pasa con el leer, ¿deprisa o despacio?

—Deprisa.

—¿Será, pues, también mucho mejor, al tocar la cítara, hacerlo con soltura, y al luchar, hacerlo con agilidad, que no con lentitud y torpeza?

—Sí.

—Y en la lucha con los puños y en el pancracio [20], ¿no pasará lo mismo?

—Claro que sí.

—Y en cuanto al correr y al saltar, y a todos los d
otros ejercicios corporales, los que se hacen con celeridad y rapidez, ¿no son armoniosos?; y los que se hacen con fatiga y lentitud, ¿no son torpes?

—Así parece.

—¿Y nos parece también a nosotros, dije yo, que, en lo que tiene que ver con el cuerpo, no es lo lento, sino lo más rápido y más ágil, lo más excelente. ¿O no es así?

—Claro que sí.

---

19 En consecuencia, la primera definición de *sôphrosýnē*, brota de lo que llamaríamos el uso normal del lenguaje.

20 Pancracio, el más duro de los juegos olímpicos, mezcla de lucha libre y boxeo.

—Pero, ¿es la sensatez algo excelente?

—Sí.

—Entonces, por lo que atañe a nuestro cuerpo, no tiene que ver la sensatez con la lentitud, sino con la rapidez, si es que la sensatez es algo excelente.

—Eso es lo que parece, dijo.

e —¿Y qué?, dije yo, ¿qué es mejor, la facilidad para aprender o la torpeza?

—La facilidad.

—Pero facilidad, continué, es aprender algo deprisa, y la torpeza, aprender con fatiga y lentitud.

—Sí.

—Y enseñarle algo a otro, ¿no es mejor hacerlo con rapidez y fluidez que con lentitud y pesadez?

—Sí.

—¿Y qué? El acordarse de algo y el retener algo, ¿cómo es mejor, hacerlo con lentitud y torpeza, o con rapidez y fluidez?

—Con rapidez y fluidez.

160a —Y la agudeza, ¿no es algo así como agilidad de espíritu y no pesadez?

—Verdad que sí.

—Así pues, entender lo que se dice en la escuela o en la clase de cítara, o en cualquier otra parte, ¿no es mejor hacerlo de la manera más rápida posible, que con lentitud?

—Sí.

—Y también en las inquisiciones del entendimiento y en las deliberaciones, no es, según creo, el más lento y el que a duras penas se decide y es tardo en sus pesquisas el que merece alabanza, sino aquel que con más facilidad y ligereza lo hace.

b —Así son las cosas, dijo.

—¿No es verdad, pues, Cármides, continué, que de todas estas cosas, tanto en lo que tienen que ver con el cuerpo como con el alma, parece que son mejores las

que se hacen rápida y resueltamente, que las que se hacen torpe y calmosamente?[21].

—Es muy probable.

—En consecuencia, la sensatez no va a ser algo así como el reposo, ni reposada la vida sensata, por lo que venimos diciendo; ya que tiene que ser algo hermoso e intenso la sensatez. Porque, o bien en ningún caso, c o en alguno muy excepcional, se nos presentaron, en la vida, las acciones reposadas como más excelentes que las rápidas e intensas. Pero, si entonces, amigo, y en todo caso no son las acciones reposadas menos valiosas que las rápidas y vehementes, no tendría por qué ser la sensatez algo más bien sereno que rápido y vehemente, ni en el andar, ni en el hablar, ni en cualquier otra cosa. Además, no sería la vida tranquila más sensata que la intranquila. Pues hemos partido, en nues- d tras reflexiones, del hecho de que la sensatez pertenece a las cosas más preciadas. Pero tan preciadas se nos han presentado las rápidas como las reposadas.

—Creo que estás en lo cierto, Sócrates, me dijo.

—Pero, otra vez, por cierto, Cármides, dije yo, fijándote mejor todavía, mirándote a ti mismo y dándote cuenta de qué cualidades te hace poseer la sensatez cuando está en ti y qué es lo que de ella las provoca, y concretando todo esto, dime, llana y decididamente, qué es lo que te parece que es[22].

---

[21] Precisamente lo que permite la contradicción a la primera definición dada es que se hace coincidir, en el mismo campo semántico y como alimentados por un mismo contexto, aspectos que han surgido en contextos diferentes. *Sereno* y *calmoso* tienen que ver con lentitud, pero no todo lo que es lento puede atribuirse la totalidad de los contextos de serenidad, equilibrio, etc. De todas formas, estas contradicciones semánticas muestran cómo Platón pretende sustentar sus definiciones y el sentido de los términos que la componen en el espacio vivo de la lengua.

[22] Así como la primera definición se centra más en el mundo

e Y él, concentrándose y reflexionando muy intensamente:

—Me parece, en verdad, dijo, que la sensatez hace tímido y pudoroso al hombre, de modo que es algo así como el pudor, la sensatez.

—¡Y bien!, dije yo, ¿no estabas afirmando, hace un momento, que la sensatez era excelente?

—Sí que lo afirmaba.

—Por consiguiente, los hombres sensatos son también buenos.

—Sí.

—Así pues, ¿sería bueno aquello que no hace buenos hombres?

—Seguro que no.

—Luego no es sólo excelente la sensatez, sino que, además, es buena.

161a —A mí al menos me lo parece.

—Entonces, ¿qué pasa?, dije yo, ¿es que no crees que Homero está en lo cierto cuando dice:

«No es buena la compañía del pudor para el hombre indigente» [23].

—Sí que lo creo.

—Luego, al parecer, es el pudor algo bueno y no bueno.

—Parece que sí.

—La sensatez, sin embargo, es algo bueno, si es que hace buenos a aquellos en los que está, y no los malea.

—A mí me parece que es así, tal como tú lo expresas.

---

objetivo y en su reflejo en el lenguaje, esta segunda presenta un carácter más subjetivo. Sócrates ha invitado a Cármides, antes de que éste dé la nueva definición, a que «se mire a sí mismo», no en el sentido de una introspección, sino de una especie de objetivación de su comportamiento.

[23] Homero, *Odisea* XVII 347.

—Entonces la sensatez no será pudor, si realmente es algo bueno, y el pudor, por el contrario, es tan bueno *b* como malo.

—A mí me parece, Sócrates, dijo, que te expresas correctamente. Pero fíjate en esto, a ver que opinas en relación con nuestro tema. Es que me acabo de acordar —cosa que alguna vez oí a alguien que lo decía— de que bien podría ser la sensatez algo así como «ocuparse de lo suyo». Mira, pues, si te parece que anduvo en lo cierto el que esto dijo[24].

—¡Ah bandido!, exclamé, eso lo has oído tú de Critias o de alguno de estos sabios. *c*

—Tiene que ser de otro, dijo Critias, porque lo que es de mí, no.

—Pero, ¿qué importa, Sócrates, dijo Cármides, de quién lo he oído?

—Nada, dije yo, porque no es esto lo que estamos buscando, el quién lo dijo, sino si estaba o no en lo cierto.

—¡Ahora sí que estás hablando con propiedad!, dijo.

—Pues, ¡en buena hora! Pero si, con todo, llegamos a descubrir por dónde hay que agarrar todo esto, no saldría de mi asombro, porque parece un acertijo.

—Y eso, ¿por qué?

—Pues porque, en manera alguna, dije yo, tal como *d* suenan las palabras[25], así las pensó quien definió la sensatez como «ocuparse de lo suyo». ¿O crees tú que nada hace el maestro cuando escribe o lee?

---

[24] La tercera definición no viene ya del mundo del lenguaje natural, ni de la objetivación de una supuesta subjetividad, sino de una experiencia histórica o cultural plasmada en el lenguaje.

[25] Los diversos niveles de la escritura que aparecen en el mito de Theuth, del final del *Fedro* (274d), se dan aquí también, en el dominio de la comunicación inmediata. La *familiaridad* con el lenguaje oscurece frecuentemente su semántica. Un lenguaje puede resultar auténtico o inauténtico, parece insinuar, en este pasaje, Platón.

—Sí que hace, pienso yo, dijo.

—¿Te parece que sólo escribe y lee el maestro su propio nombre, y así os lo enseña también a vosotros los jóvenes? ¿O no habéis escrito de la misma manera los nombres de vuestros enemigos, que vuestros propios nombres y los de vuestros amigos?

—Por supuesto que de la misma manera.

—¿O es que estabais metiéndoos donde no os llaman y cometiendo, con ello, insensateces?

e —En absoluto.

—El caso es, pues, que no os ocupáis de vuestras propias cosas, si es que el escribir y leer es un ocuparse.

—Seguro que lo es.

—¿También el curar, querido amigo, el edificar, el tejer y, en cualquier clase de arte, el llevar a cabo un trabajo son, en cierto sentido, un ocuparse?

—Y mucho que lo es.

—¿Y qué?, dije yo, ¿te parece a ti que estaría bien administrada una polis, si se ordenase por ley que cada uno tejiese y lavase su propio manto, que cada uno cortase las suelas de sus propios zapatos y, así, con sus vasijas y cepillos y, de la misma manera, con todas
162a las otras cosas, de modo que llegase a desentenderse de los demás y sólo llevase a cabo lo que tiene que ver con él, y sólo de ello se ocupase?[26].

—No es eso lo que me parece, dijo.

—Pero, sin embargo, si la polis se administra sensatamente, estaría entonces bien administrada.

—¿Cómo no iba a estarlo?, dijo.

—En consecuencia, afirmé yo, no sería sensatez, en estos casos y de este modo, el ocuparse de las cosas de uno mismo.

---

[26] Estos ejemplos de autosuficiencia recuerdan a Hipias (*Hipias Menor* 368b-c).

—No me parece que lo fuera.

—Entonces da la impresión de que está hablando en enigmas quien definió la sensatez como «el ocuparse de lo suyo». Pues tan simple no era el que tal dijo. ¿O era, tal vez, un tonto aquel a quien le oíste decir esto, Cármides?

—De ninguna manera, dijo. Sino que más bien pare- b
cía ser muy listo.

—Entonces, tanto más se me hace que fue un enigma lo que propuso; de forma que es difícil saber qué es eso de «ocuparse de lo suyo».

—Probablemente, dijo.

—¿Qué es lo que sería, pues, eso de «ocuparse de lo suyo»? ¿Tienes algo que decir?

—Por los dioses, que no lo sé, dijo. Pero igual pasa que el que lo dijo no sabía tampoco lo que tenía en la cabeza.

Y, al tiempo que decía esto, se sonreía y miraba para Critias.

Se veía que Critias, que, desde hacía rato, se sentía c
atacado y con ganas de hacer méritos ante Cármides y los presentes, no fue capaz de contenerse ya más tiempo. Tanto más, que me pareció que era verdad lo que había supuesto, o sea: que Cármides había escuchado de Critias aquella definición de sensatez. Así pues, queriendo Cármides no ser él, sino Critias, quien tuviera que dar cuenta de la definición, le animaba haciéndole ver como que hubiera sido refutado. Critias apenas si d
podía ya contenerse y me parecía que estaba empezando a enfadarse con Cármides, como un autor con el artista que representa mal sus obras. De modo que mirándole fijamente le dijo:

—¿Quieres decir, Cármides, que si tú mismo no sabes qué tenía en la cabeza quien definió la sensatez como «ocuparse de lo suyo», el que tal definió tampoco lo sabía?

—Pero, mi buen Critias, tercié yo, que no lo sepa
e Cármides a sus años no es raro. Tú, por el contrario, bien que lo sabrás, por tu edad y tu cultura. Si, pues, estás de acuerdo en que la sensatez sea lo que éste dice y aceptas su discurso, con mucho mayor placer examinaré yo mismo contigo si es, o no, verdad lo que se ha dicho.

—Claro que estoy muy de acuerdo, dijo, y acepto la discusión.

—Pues, muy bien que haces, dije a mi vez. Y ahora dime, ¿estás también de acuerdo en lo que andaba preguntando antes, sobre si todos los artesanos hacen algo?

—Yo sí.

163a —Y en tu opinión, ¿hacen sólo las cosas de ellos mismos, o también las de los otros?[27].

—También las de los otros.

—¿Y obran con sensatez al no hacer sólo las de ellos?

—¿Y por qué no iban a obrar?, dijo.

—Por nada, respondí. Pero fíjate, no vaya a atascarse aquel que, partiendo de que la sensatez es ocuparse de lo suyo, va luego y dice que no hay nada en contra de que también sean sensatos los que se ocupan de las cosas de los demás.

—¿Es que yo he concedido, dijo él, que son sensatos los que se «ocupan de» las cosas de los otros, o que lo son los que las «hacen»?

b —Pero dime, insistí yo, ¿es que no llamas lo mismo a «hacer» y a «ocuparse de»?

—No por cierto, dijo. Ni a «trabajar» ni a «hacer». Porque he aprendido de Hesíodo, que dice que «ningún

---

[27] Con el empleo de los verbos *poieîn, práttein, ergázesthai,* que ocupan partes de un campo semántico (hacer, actuar, trabajar, elaborar, etc.), va a provocar Sócrates una cierta confusión, pero, al mismo tiempo, llevará a cabo un interesante análisis lingüístico.

trabajo es deshonroso»[28]. ¿Crees tú, quizá, que si hablase de «trabajar» y «ocuparse de» a propósito de estas mismas cosas que tú ahora decías, habría dicho que no había deshonra alguna en cortar suelas de zapatos, en preparar salazones o en sentarse a la puerta del burdel? Seguro que no hay que creerlo, Sócrates; más bien, pienso que aquél tenía por distinto el hacer (*poieîn*), de la actividad (*prâxis*) y del trabajo (*ergasía*), y que lo hecho (*poiēma*) a veces es deshonroso cuando no sale con belleza, mientras que el trabajo no es ninguna deshonra. Porque a lo que se ha hecho bella y provechosamente llama trabajo, y las cosas así hechas son trabajos y actividades[29]. Habría, pues, que decir que él sólo consideraba tales cosas como propias, y todas las malas como ajenas. De modo que hay que creer que Hesíodo y cualquier otro, con tal que sea cuerdo, llamarán sensato a aquel que se ocupe de lo suyo. c

—Oh Critias, respondí yo entonces, tan pronto como empezaste a hablar, entreví por dónde ibas con tu discurso, o sea que llamarías, a las cosas propias y de uno mismo, buenas, y que, a la creación (*poíesis*) de cosas buenas, le llamarías actividades (*práxeis*). Pues también de Pródico[30] he oído un sin fin de distinciones sobre d

[28] Hesíodo, *Trabajos y días* 311. (Cf. Jenofonte, *Memorables* I 2, 56 sigs.)

[29] Para Critias, «hacer» (*poieîn*) tiene un carácter más neutral que «ocuparse de» (*práttein*) y «trabajar» (*ergázesthai*). Cf. Ekkehard Martens, *Das selbstbezügliche Wissen in Platons Charmides*, Munich, 1973, pág. 33.

[30] Pródico de Ceos, el sofista que desarrolló su actividad en Atenas en torno al año 425. Platón lo ha caracterizado en el *Protágoras* (315d sigs.). Se ocupó de problemas políticos y se hizo famoso por su preocupación por la sinonímica y por otros problemas de lenguaje. También en el *Protágoras* (341a) Sócrates alaba a Pródico y reconoce haber aprendido de él. En este pasaje, Pródico pone de manifiesto su «análisis del lenguaje» en la interpretación de unos versos de Simónides. En el *Teeteto* (151b), Sócrates recuerda que, a algunos de los que nada tienen

las palabras; pero yo te dejo que fijes como quieras el sentido, con tal de que expliques adónde vas con el término que uses[31]. Vamos ahora, pues, a empezar a
e defmir claramente desde un principio. ¿Es, pues, a la «ocupación con» (*práxis*) cosas buenas, o a su creación o producción (*poíesis*), o como quieras llamarlo, a lo que denominas sensatez?

—Sí, a eso, dijo.

—No es, pues, sensato el que se ocupa con cosas malas, sino con buenas.

—¿Es que a ti, mi buen Sócrates, no te parece así?

—Dejemos eso, dije yo. Porque todavía no estamos examinando lo que a mí me parece, sino lo que tú estás diciendo.

—Pero, en verdad, dijo, sostengo que quien no hace bien sino mal, ése no es sensato, y que lo es quien hace bien y no mal. Te defino, pues, claramente la sensatez, como el ocuparse con buenas obras.

164a —Igual nada se opone a que estés diciendo la verdad, pero hay algo, por cierto, que me asombra. Me refiero

---

que aprender con él, los envía a Pródico. En el *Eutidemo* 277e, se destaca este carácter analítico de Pródico: «Porque, en primer lugar, como dice Pródico, conviene aprender el uso exacto de los nombres». A continuación se nos muestran las diferencias semánticas entre aprender y comprender, para concluir con el carácter de *juego* que tiene el lenguaje.

31 Esta llamada a la univocidad puede ser la única posibilidad de escapar a la original ambigüedad del lenguaje. El pasaje del *Eutidemo* al que se refiere la nota anterior señala, con una modernidad extraordinaria, el marco del problema y, al mismo tiempo, ejemplifica un cierto proceder dialéctico que Sócrates practica en el *Cármides*: «Todo esto es en el fondo un juego... y, ello, porque si uno aprendiese mucho o incluso si lo aprendiese todo, no por ello sabría más de los objetos mismos y de su naturaleza, sino que sólo estaríamos preparados para jugar este juego con la gente, al hacer que tropezasen y cayesen, con los diversos significados de los nombres, como los que te quitan la silla cuando te vas a sentar» (278b).

a si tú crees que los hombres sensatos ignoran que lo son.

—No lo creo, no, dijo.

—¿No eras tú el que antes afirmaba, le pregunté, que no ves ningún inconveniente en que sean sensatos los artesanos que hacen las cosas de los otros?

—Lo he afirmado, sí, dijo. ¿Pero qué tiene que ver con esto?

—Nada. Pero dime si, en tu opinión, un médico que cura a alguien hace algo provechoso para sí mismo y *b*
para aquel al que cure.

—Yo creo que sí.

—¿Obra, pues, convenientemente el que así obra?

—Sí.

—¿Y el que obra convenientemente no es sensato?

—Sí que lo es.

—¿Y es necesario que el médico sepa cuándo cura con provecho y cuándo no, y que cada uno de los artesanos sepa cuándo va a sacar beneficio de la obra que tiene entre manos y cuándo no?

—Posiblemente no.

—Algunas veces, pues, dije yo, habiendo obrado con provecho o con daño, el mismo médico no sabe cómo *c*
obró. Sin embargo, habiendo obrado provechosamente, según tú, obró sensatamente. ¿O no has dicho eso?

—Sí que lo dije.

—Por tanto, parece que, quien algunas veces obra con provecho, obra, en verdad, con sensatez y es sensato, aunque no sabe que lo es.

—Pero esto es cosa, Sócrates, que no pasaría nunca. No obstante, si crees que lo que yo antes he concedido, lleva necesariamente a esa conclusión, yo mismo retiraría parte de lo dicho, y no me avergonzaría de no haber- *d*
me expresado con precisión en lo que dije, antes que reconocer, jamás, que un hombre es sensato sin saberlo. Pues casi iba yo a sostener eso mismo de que ser

sensato es conocerse a sí mismo, y coincido con aquel
que en Delfos puso aquella inscripción que, según creo,
e está dedicada a esto, a una bienvenida del dios a los
que entran, en lugar de decir «salud», ya que esta fór-
mula de «salud» no es correcta, ni deseable como ex-
hortación de unos a otros, sino la de «sé sensato». El
dios da la bienvenida, pues, a los que entran al templo,
de diferente manera que los hombres. Esto es lo que
tuvo en su cabeza el que puso la inscripción, cuando
la puso. Al menos, así me parece. Y el dios no dice otra
cosa, en realidad, a los que entran, sino «sé sensato».
Bien es verdad que habla más enigmáticamente, como
165a un adivino. Porque «el conócete a ti mismo» y el «sé
sensato» son la misma cosa, según dice la inscripción,
y yo con ella; pero fácilmente podría pensar alguno
que son distintas[32]. Cosa que me parece que les ha
pasado a los que después han hecho inscripciones como,
por ejemplo, la de «Nada demasiado» y «El que se fía,
se arruina». También ellos tomaron el «Conócete a ti
mismo» por un consejo, y no por una salutación del dios
a los que entraban. Así pues, para no ser menos en eso
de dar consejos útiles han grabado estas inscripciones
y las han puesto ante nosotros. Por qué, Sócrates, estoy
diciendo todo esto, es por lo siguiente: olvidémosnos
de todo lo que antecede, porque creo que es indiferente
el que haya sido yo, o hayas sido tú, quien ha dicho
b algo justo; lo cierto es que no ha sido mucha la clari-
dad de lo que decíamos. Ahora, sin embargo, quiero
darte razón de esto otro: de si no es la sensatez el cono-
cimiento de uno mismo.

[32] La fórmula «conócete a ti mismo» viene, según el *Protágoras* (343a), de los Siete sabios, que hicieron ponerla como inscripción en el santuario de Apolo en Delfos. La tradición doxográfica atribuye el dicho a Quilón (DIELS, I 63, 25) y, en otra variante, a Tales (DIELS, I 64, 6-7). Para la escuela pitagórica, el «conócete a ti mismo» era respuesta a «¿qué es lo más difícil?...» (DIELS, I 464, 18).

—Pero tú, Critias, le dije yo, te pones ante mí como si yo afirmase que sé aquello por lo que pregunto, y que, tan pronto como lo quisiera, estaría de acuerdo contigo; cosa que no es así. Más bien ando, siempre en tu compañía, detrás de lo que se nos ponga por delante, porque en verdad que yo mismo no lo sé. Una vez, pues, c
que lo haya examinado, será cuando esté dispuesto a decir si estoy o no de acuerdo contigo. Espera entonces, hasta que me lo haya visto bien.

—Míralo, pues, me dijo.

—Eso es lo que hago, respondí. Por consiguiente, si la sensatez es algo así como conocer, es claro que sería un saber y un saber de algo. ¿O no?[32].

—Eso es lo que es, afirmó, y además, de uno mismo.

—¿Y no es la medicina, le dije, un saber de la salud?

—Sí que lo es.

—Pues bien, le dije, si tú me preguntases: ¿siendo la medicina un saber de la salud, en qué consiste su utilidad para nosotros y qué es lo que produce?, te responderia que algo de no poca monta: la salud, y me d
concederás que ésta es una excelente producción.

—Te lo concedo.

—Y si, además, me preguntases por la arquitectura, que es algo así como saber edificar, y qué efecto es el que tiene, te diría que su efecto son los edificios. Y así, de las otras técnicas. En consecuencia, para la sensatez, en cuanto que es, según tú, una cierta ciencia o saber de uno mismo, tendrás algo que decir al que te pregunta: ¿la sensatez, oh Critias, siendo como es una cien- e
cia o un saber de sí mismo, qué obra excelente lleva a cabo, que sea digna de tal nombre? ¡Venga!, dime.

—Pero, Sócrates, respondió, tú no estás buscando correctamente. Porque no es este saber, por su misma

---

32 Traduzco por «saber» el término *epistêmē*, que indica un «saber organizado», una «ciencia», un «sistema científico», por recoger el sentido más general de la palabra.

naturaleza, igual a los otros saberes, lo mismo que no lo son los otros entre sí. Y tú estás haciendo una investigación como si fueran semejantes. Dime, pues, añadió, ¿del arte del cálculo, o de la geometría cuál es su obra: como la casa lo es de la arquitectura y el manto del arte de tejer, u otras obras semejantes que se podrían mostrar de otras muchas artes? ¿Me puedes enseñar tú,
166a para esas dos artes, un producto tal? Pero no, no vas a poder.

—Dices verdad, le respondí. Pero voy a mostrarte de qué es saber cada uno de estos saberes que, por cierto, resultan ser algo distintos de sí mismos. Así, por ejemplo, el arte del cálculo lo es de los números pares e impares y de la relación cuantitativa que se establece entre ellos mismos y entre los otros. ¿O no es así?

—Sí que lo es, dijo.

—¿Y no son los pares y los impares algo distinto del mismo arte del cálculo?

b —¿Cómo no?

—Y también la estática es saber de lo pesado y de lo ligero, si bien son cosas distintas de la estática misma lo pesado y lo ligero. ¿Me lo concedes?

—Claro que sí.

—Dime, pues, ¿de qué es saber la sensatez y qué obra produce que sea distinta de sí misma?

—Esa es la cuestión, Sócrates, dijo. En tu pregunta has caído en aquello en lo que la sensatez se distingue de todos los otros saberes. Pero tú buscas una seme-
c janza de ella con los otros, y esto no es así, sino que todos los otros saberes lo son de algo, pero no de sí mismos, mientras que ella es la única que, además de un saber de todos los otros, lo es de sí misma. Y esto no debería de habérsete ocultado, pero si así ha sido es porque creo que estás haciendo lo que antes no decías que hacías: que estás tratando de refutarme a mí

y estás olvidándote de aquello sobre lo que versa el discurso[33].

—¿Cómo puedes suponer algo así?, dije yo. Estás pensando que, por refutarte a ti mismo realmente, yo lo hago por otra causa distinta de aquella que me lleva a investigarme a mí mismo y a lo que digo, por temor d
tal vez, a que se me escape el que pienso que sé algo, sin saberlo. Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro discurso, sobre todo por mí mismo, pero también, quizá, por mis otros amigos. ¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga trasparente la estructura de cada uno de los seres?

—Y mucho que lo creo, dijo él, ¡oh Sócrates!

—Por tanto, ten ánimo, bendito Critias, dije yo, y responde desembarazadamente a lo que se te pregunte, sin cuidarte de si es Critias o Sócrates el que es refutado. Preocúpate, pues, sólo de poner atención al discurso y de ver por dónde pueda salir airosamente cuando e
se le cierre el paso con argumentos.

—Así es como lo haré, pues me parece ponderado lo que dices.

—Dime, una vez más, insinué yo, cuál es tu juicio sobre la sensatez.

---

[33] Con esta definición de la *sensatez* como saber de sí mismo, se entra en la parte más original del diálogo. Precisamente es esta parte la que ha sido objeto de algunas recientes investigaciones, como las de E. MARTENS, mencionada en la nota 22; B. WITTE, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons Charmides*, Berlín, 1969; TH. EBERT, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum Charmides, Menon und Staat*, Berlín, 1974, págs. 55-82. Pionero, en este tema del Cármides, fue el valioso estudio de CARL SCHIRLITZ, publicado a finales del siglo pasado: «Der Begriff des Wissen vom Wissen in Platons Charmides und seine Bedeutung für das Ergebnis des Dialogs», en *Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik* 155 (1897), 451-476 y 513-537.

—Digo, pues, añadió él, que, de entre todos los otros saberes, ella es el único que lo es de sí misma y de todos los demás.

—¿Y no es verdad, dije yo, que tal vez sea saber del no-saber si es que lo es del saber?

—Claro que sí, dijo.

167a —En efecto, sólo el sensato se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe, y de la misma manera podrá investigar qué es lo que cada uno de los otros sabe y cree saber cuando sabe algo, y además qué es lo que cree saber y no lo sabe. Porque no habrá ningún otro que pueda saberlo.

—Esto es, pues, el ser sensato y la sensatez y el conocimiento de sí mismo: el saber qué es lo que se sabe y lo que no se sabe. ¿Es esto lo que quieres decir?

—Eso es, dijo.

—Así pues, otra vez, dije yo, «a la tercera va la ven-
b cida» [34], de modo que vamos a examinar de nuevo y en primer lugar la cuestión de si es esto posible o de si no lo es —el saber que se sabe lo que se sabe y que no se sabe lo que no se sabe—, y en segundo lugar —si algo así es realmente posible—, qué utilidad nos reportaría a los que lo sepamos.

—Sí, eso precisamente es lo que tenemos que investigar, dijo.

—Mira, pues, oh Critias, continué yo, si de todo esto encuentras, antes que yo, una salida, porque, de verdad, estoy en una aporía. ¿Quieres que te explique en qué clase de ellas?

---

[34] Era una fórmula de devoción al dios salvador, Zeus, a quien se dedicaba la tercera copa en los banquetes. Es éste el tercer intento de Critias para encontrar una respuesta adecuada a *qué es sensatez.* (Cf. *República* 583b; *Filebo* 66d.) Los escolios así lo interpretan. (Cf. SCHIRLITZ, *ob. cit.*, pág. 464, n. 10.)

—Sí que quiero, dijo.

—¿No es verdad, proseguí yo, que se daría todo eso, si acontece lo que hace un momento decías: que hay un solo saber que no lo es de otra cosa sino de sí mismo y de los demás saberes, y que, a la par, ese mismo saber lo es de la ignorancia?

—Ciertamente.

—Date cuenta, pues, compañero, de qué extraña c
cosa es esa de la que estamos hablando. Pues cuando tú, en otros casos, haces una investigación semejante, pienso que llegará a parecerte inviable.

—¿Cómo?, y ¿en qué casos?

—En los siguientes: imagínate por un momento que se da una especie de visión que no dice relación con aquello de lo que normalmente es visión la visión, sino que es visión de sí misma y de las demás visiones, y también, de las no-visiones; y siendo como es visión, d
no ve color alguno, sino sólo se ve a sí misma y a las otras visiones. ¿Te parece a ti que existe algo así?

—¡Por Zeus, que no!

—¿Y una audición que no oye sonido alguno, pero que se oye a sí misma y a las otras audiciones y a las no audiciones?

—Ni esto siquiera.

—En resumen, considera si, entre todas las sensaciones, te parece a ti que hay una que lo sea de las otras y de sí misma, pero no sintiendo nada de lo que las otras sensaciones sienten.

—No, no me lo parece.

—¿Y creerías que hay un deseo que no lo sea de e
ningún placer, sino de sí mismo y de los otros deseos?

—De ninguna manera.

—¿O habrá una voluntad, según se me ocurre, que no quiera bien alguno, pero que sí se quiera a sí misma y a las otras voluntades?

—No, no, tampoco.

—¿O tal vez, un amor hay, dirías tú, tal que no se encuentre siéndolo de belleza alguna, sino de sí mismo y de los otros amores?

—No, no lo diría.

—Y temor, ¿has llegado alguna vez a pensar en un
168a temor que se teme a sí mismo y a los otros temores, pero que no teme a ninguna de las cosas temibles?

—Nunca lo llegué a pensar.

—¿Y una opinión que lo es de otras opiniones y de sí misma, pero que no es opinión de nada de lo que las otras lo son?

—De ninguna manera[35].

—Pero, en cambio, un saber hay, al parecer, que decimos que es así; que no es saber de conocimiento alguno, sino de sí mismo y de los otros.

—Sí que lo decimos.

—¿Y no sería algo raro, si es que realmente existe? De todas formas no diremos, sin más, que algo así no es posible, sino que, por el contrario, investigaremos la posibilidad de que exista.

b —Dices bien.

—Vamos a ver: ¿es ese mismo saber, saber de algo, y está en su poder el referirse a algo? ¿O no es así?

—Sí que lo es.

—Porque de lo mayor decimos que tiene el poder de ser mayor que algo.

—Sí que lo tiene.

—¿Y mayor que una cosa más pequeña, si es que, realmente, es mayor?

—Necesariamente.

—Si nosotros, por tanto, encontráramos algo mayor, y que es mayor que cualquier cosa mayor y que sí mis-

[35] En estos interesantes ejemplos se intenta negar la posibilidad de un saber no intencional. Tanto el amor como el querer o el deseo, no tienen posibilidad de relación directa hacia sí mismo, sino sólo con la inclusión de aquello a lo que se tiende.

mo, pero que no es mayor que aquello comparado con lo cual, lo mayor es mayor, ¿no le pasaría a eso, de alguna manera, que, aun siendo mayor que sí mismo, sería a la par menor? ¿O no? *c*

—Con absoluta necesidad, oh Sócrates, dijo.

—Por tanto, si algo doble lo es en relación con los otros dobles y en relación consigo mismo, ¿no sería algo que siendo doble fuera, por cierto, la mitad de sí mismo? ¿Porque, no es quizá lo doble, doble de una mitad?

—Verdad que sí.

—Pero, ¿lo que es más que sí mismo no será menor y lo que es más pesado, más ligero, y lo que es más viejo, más joven? ¿Y no ocurrirá de la misma manera *d* con todo aquello que tiene poder en relación consigo mismo, que posee también esa cualidad o estructura de la que ese poder es poder? Quiero decir lo siguiente: la audición, ¿no decimos que es audición de un sonido? ¿O no?

—Sí.

—Por consiguiente, si ella se oye a sí misma, se oirá porque tiene sonido en sí. Pues de otro modo no se oiría.

—Con absoluta necesidad.

—Y la visión, mi excelente amigo, si es que ella misma se mira a sí misma, necesariamente tendrá que tener algún color. Porque una visión no puede ver nunca nada que no sea coloreado[36].

—Seguro que así es.

—Ves pues, Critias, que, de cuantas cosas hemos *e* hablado, algunas de ellas se nos presentan imposibles

---

[36] Sócrates va mostrando la imposibilidad de un saber que, como tal saber, fuera objeto de sí mismo. Este tema adquirirá después en Aristóteles un momento supremo de desarrollo con su teoría de la *nóēsis noēseōs* (*Met.* XII 7, 1074b 34). (Cf. *Teeteto* 145b; 210c; *Sofista* 230d.)

completamente y de otras nos viene con fuerza la duda de si tienen ellas mismas poder, en relación con ellas mismas. Lo cierto es que, en relación con magnitudes y cosas semejantes, resulta completamente imposible. ¿O no?

—Y mucho que resulta.

—La audición, sin embargo, y la visión, y aun el movimiento que se mueve a sí mismo y el calor que se
169a calienta, y otros casos semejantes, ofrecerían tal vez una cierta duda a algunos, pero a otros no. Se necesitaría, en efecto, de un gran hombre, mi querido amigo, que determinase, con precisión y en todos los casos, esto: si no hay nada que, por naturaleza, tenga el poder de referirse a sí mismo, pero sí a otro, o bien a algunas cosas sí y a otras no. Pero, además —si hay cosas, sean las que sean, que se refieran a sí mismas—, si entre ellas se encuentra el saber ese, en el que nosotros decimos que consiste la sensatez.

Yo, en verdad, no me veo a mí con condiciones para determinarlo, y por eso, ni siquiera estoy capacitado para afirmar que sea posible el nacimiento de algo se-
b mejante a un saber del saber, ni tampoco, aun dando por sentado que exista, reconocería que era éste la sensatez, antes de haber investigado si puede traernos algún provecho o no. Con todo, me atrevo a vaticinar que la sensatez es algo útil y bueno.

—Tú, pues, hijo de Caliscro —al fin de cuentas eres tú el que ha sentado la tesis de que la sensatez, es un saber del saber y de la ignorancia—, explícame, en primer término, que es posible demostrar lo que antes decías y, después de esta posibilidad, pruébame que es
c útil [37]. Entonces, tal vez quede satisfecho con la definición que has dado de lo que es la sensatez.

---

[37] Un saber —*epistêmē*— que no tuviera utilidad alguna sería una contradicción, ya que este concepto lleva inseparablemente unido las dos vertientes, la práctica y la teórica. Este aspecto

Y Critias, oyendo estas cosas y viendo que yo andaba perplejo —como a aquellos que, viendo bostezar a los que tienen enfrente, les entran ganas de hacer lo mismo—, me pareció que estaba contagiado por mi incertidumbre y vencido por la aporía. Y como también estaba siempre muy pendiente de su reputación, se avergonzaba ante los que allí se encontraban, y por un lado no quería concederme que era imposible dar cuenta de
las cuestiones propuestas, y por otro no decía nada *d*
claramente, intentando ocultar la aporía. Y yo, para que el discurso fuese adelante, dije:

—Entonces, si te parece Critias, vamos a dar ahora por sentado que es posible que se dé un saber del saber. Examinaremos de nuevo si esto es así, o no. Pero dime, en el caso de que esto fuera plenamente posible, ¿cómo podrían saberse más y mejor las que uno sabe y las que no? Porque decíamos que esto era el conocerse a sí mismo y el ser sensato. ¿O no es así?

—Y mucho que lo es, dijo, y concuerda de alguna *e*
manera, oh Sócrates. Porque si alguno tiene un saber que se conoce a sí mismo, ése sería tal como es lo que tiene. Como cuando alguno tenga velocidad, será veloz, y cuando belleza, bello, y cuando conocimiento, conocedor, y cuando, en verdad, tenga un conocimiento que lo es de sí mismo, ese tal será entonces un conocedor que se conoce a sí mismo.

—No es esto lo que te discuto, dije yo, o sea que, cuando alguno esté en posesión de «lo que se conoce a sí mismo», se conozca efectivamente a sí mismo, sino que, al que tiene esto, le venga también por necesidad el discernir las que sabe y las que no.

—Porque ambas cosas, Sócrates, son uno y lo mismo. **170*a***

---

aparece frecuentemente en PLATÓN (*Eutifrón* 7d; *Filebo* 55e; *Eutidemo* 280a sigs.) Más adelante (171d sigs.), Sócrates mostraría la dificultad que encierra este saber sin objetos en el dominio de la Polis.

—Tal vez, dije. Pero soy yo sobre todo el que sigo siendo el mismo. Porque de nuevo estoy sin aprender cómo es que es igual el saber las cosas que uno sabe y el saber las que no sabe.

—¿Cómo dices?, dijo.

—Así, dije yo; habiendo como debe haber un saber del saber, ¿será capaz de distinguir más allá de que, en un caso, haya saber y, en otro, no?

—No, sino sólo en este caso.

—¿Son, pues, lo mismo el saber y la ignorancia de lo sano, el saber y la ignorancia de lo justo?

—De ninguna manera.

b —Pero pienso, a mi vez, que la medicina y la política, no son otra cosa que saber.

—¿Cómo no?

—Así pues, si alguno no supiera, por añadidura, nada de la salud y de la justicia, sino que sólo conociera el saber, y de esto fuera sólo de lo que supiera, en ese caso llegará probablemente a saber, en él mismo y en los otros, que sabe algo y que tiene algo así como un saber. ¿No es así?

—Sí.

c —Pero con un saber semejante, ¿cómo sabrá que conoce? Porque a fin de cuentas, si conoce qué es la salud, es por la medicina, pero no por la sensatez, y lo armónico por la música, pero no por la sensatez, y la edificación por la arquitectura, pero no por la sensatez, y así sucesivamente. ¿O no?

—Parece que sí.

—Pero con la sensatez, si es sólo un saber del saber, ¿cómo sabrá que conoce la salud o que conoce la arquitectura?

—De ninguna manera.

—Así pues, el que ignore esto no sabrá *qué* es lo que sabe, sino sólo que sabe.

—Así parece.

—En consecuencia, el ser sensato y la sensatez no d serían esto de saber las cosas que sabe y las que no sabe, sino, al parecer, que sabe y que no sabe.

—Va a ser así.

—Ni, pues, de otro, que dice que algo sabe, será este hombre capaz de indagar si sabe lo que dice saber o si no lo sabe, sino que tan sólo sabrá, al parecer, que tiene un saber; pero la sensatez no le hará saber de qué cosa.

—No parece.

—En consecuencia, no será capaz de distinguir a e aquel que pretende pasar por médico, de quien lo es realmente, ni a ningún otro que tiene conocimiento, de quien no lo tiene. Pero partamos de lo siguiente: si un hombre sensato o cualquier otro quiere distinguir al que es de verdad médico del que no lo es, ¿no es verdad que procederá así: sin duda que no hablará con él sobre medicina, pues según decimos el médico no entiende de otra cosa que de la salud y de la enfermedad? ¿No es así?

—Sí, así es.

—Sobre el saber no sabe nada, pues esto se lo hemos dejado sólo a la sensatez.

—Sí.

—Y sobre la medicina tampoco sabe nada el médico, ya que la medicina resulta que es un saber.

—Es verdad.

—Que el médico posee algún saber lo conocerá el 171a sensato, pero, obligado a intentar descubrir qué es, ¿no preguntará por sus contenidos? ¿O es que cada saber no está demarcado, no como simple saber, sino como *tal* saber, o sea por su relación con algo concreto?

—Sí que está demarcado.

—Y la medicina se demarca de otros saberes por ser un saber de la salud y de la enfermedad.

—Sí.

—Así pues, el que quiera examinar la medicina es necesario que lo haga en esos dominios en los que ella se mueve, y no, por cierto, en los que caen fuera de ella y en los que no está.

—Claro que no.

b —Es, pues, en los dominios de la salud y de la enfermedad en los que examinará al médico, en cuanto experto en medicina, el que quiera proceder correctamente.

—Así parece.

—Por tanto, en los dominios de los dichos y de los hechos, habrá que investigar si lo que se dice se dice con verdad, y si lo que se hace se hace rectamente.

—Necesariamente.

—¿Es que sin la medicina podría alguien hacerse cargo de alguno de estos asuntos?

—Sin duda que no.

—Ni ningún otro, excepto el médico, podría hacerlo.
c Ni siquiera el sensato. De lo contrario, estaría en posesión no sólo de la sensatez, sino, encima, de la medicina.

—Así es.

—Mucho más aún, si la sensatez es saber del saber y de la ignorancia, no será capaz de distinguir al médico, que entiende algo de su arte, del que no entiende, pero que se las da de que entiende o se lo cree, ni a ningún otro de los que son expertos en algo sea de lo que sea, excepto, claro está, a sus propios colegas en la materia, como pasa con los otros artesanos.

—Parece que sí, dijo.

d —¿Qué utilidad, pues, dije yo, obtendríamos, Critias, de la sensatez, siendo como es? Porque si, en verdad —cosa que desde el principio habíamos supuesto—, supiera el sensato las cosas que sabe y las que no sabe, las unas porque las sabe y las otras, porque no las sabe, y fuera, también, capaz de averiguar esto en otra

persona que se encontrase en la misma situación, entonces, a mi juicio, sí que podríamos sacar un gran provecho con ser sensatos. Pasaríamos la vida sin equivocaciones nosotros mismos porque poseíamos la sensatez, y también todos aquellos que estuviesen bajo nuestro gobierno. Nosotros mismos no pondríamos e
mano en nada que no supiéramos, sino que, encontrando a los que entienden, se lo entregaríamos. También a nuestros subordinados les permitiríamos hacer aquello que pudieran hacer bien, cuando lo hicieran —esto, acaso, sería aquello de lo que poseen conocimiento—, y así una casa administrada por la sensatez sería una casa bien administrada, y una ciudad bien gobernada, y todo lo otro sobre lo que la sensatez imperase. Desechado, 172a
pues, el error, imperando la rectitud, los que se encontrasen en tal situación tendrían que obrar bien y honrosamente y, en consecuencia, ser felices. ¿No hemos hecho, Critias, un discurso así sobre la sensatez, dije yo, cuando queríamos describir qué gran bien era el saber lo que uno sabe y lo que no sabe?

—Sin duda que lo hemos hecho, dijo.

—Pero ahora ves, dije yo, que en ningún lugar hemos llegado a encontrar un saber que se encontrase en tales condiciones.

—Ya lo veo.

—¿Acaso, dije yo, la sensatez que acabamos de des- b
cubrir y que es experta en el saber y en la ignorancia no tiene de bueno que quien la posee aprende más fácilmente todo lo que, por lo demás, quiere aprender, y que todo le aparece más claro, porque, al lado de todo aquello que aprende, ve, por añadidura, el saber mismo? ¿Y no juzgará a todos los otros más exactamente en aquello que él mismo haya aprendido; mientras que querer juzgar, sin ese aprendizaje, a otros será hacerlo más floja y malamente? Así, pues, mi querido amigo, ¿no será algo de este estilo el provecho que se saca de

c la sensatez, y lo que pasa es que nosotros tenemos la mirada puesta en algo mayor y buscamos algo mayor de lo que en realidad es?

—Tal vez, dijo él, es eso lo que pasa.

—Tal vez, dije yo. Tal vez hemos estado buscando una cosa inútil. Se me ocurre esto, porque hay un par de cosas que me parecen sin sentido en la sensatez, si es que es así como decimos. Vamos, pues, a ver si podemos ponernos de acuerdo en que es posible que se dé un saber del saber y en que aquello que, desde un principio hemos propuesto como sensatez, o sea el saber lo que se sabe y lo que no se sabe, no lo dejemos de lado sino
d que lo aceptemos. Y aceptando todo esto, examinemos mejor, si así delimitada, nos será útil en algo. Porque lo que decíamos antes de que la sensatez sería un bien inmenso, como guía de la administración de la casa y de la ciudad, no me parece, Critias, que lo hemos conjugado acertadamente.

—¿Cómo es que no?, dijo él.

—Porque, le dije, hemos admitido demasiado fácilmente que sería un gran bien para los hombres, si cada uno de nosotros nos ocupáramos de aquellas cosas que sabemos, y las que no sabemos las dejaremos para los que la saben.

e —¿Es que no estuvo bien el ponernos de acuerdo en esto?, dijo.

—No me lo parece, le dije.

—Verdaderamente, Sócrates, que son muy extrañas tus palabras, dijo.

—¡Por el perro[38]!, contesté yo, también a mí me lo parecen. Es en esto en lo que yo precisamente me estaba fijando antes, cuando dije que se me presentaban cosas extrañas y que tenía el temor de que nuestra investigación no fuera por buen camino. Pues, en verdad, si la

---

[38] Fórmula de juramento usada frecuentemente por Sócrates.

sensatez es todo aquello que decimos que es, no me parece demasiado claro que nos haga buenos. 173a

—¿Cómo es que no?, dijo él. Explícate, para que todos nosotros sepamos qué estás diciendo.

—Creo, dije a mi vez, que estoy diciendo tonterías; pero, al mismo tiempo, sigo creyendo que es necesario ir tras esas imágenes que nos pasan por la cabeza y no dejarlas escapar sin más ni más, por muy poco aprecio que uno tenga de sí mismo.

—Bien estás hablando, dijo.

—Escucha, pues, mi sueño; bien sea que haya pasado por la de cuerno o por la de marfil[39]. Porque si la sensatez, tal como la hemos definido ahora, nos guiase realmente, tendría que ocuparse de todo, según el contenido b de los distintos saberes, y ningún timonel que dijese, sin serlo, que lo era, nos podría engañar, ni ningún médico o estratego, o quienquiera que sea, que se las diese de que sabe algo sin saberlo, nos podría pasar desapercibido. Siendo así las cosas, ¿qué nos podría pasar, sino que precisamente los cuerpos serían más sanos que ahora, que escaparíamos mejor a los peligros del mar y de la guerra y que todo nuestro mobiliario, vestimenta y calzado, y, en definitiva, todas nuestras cosas y, en c general, todo absolutamente estaría hecho más esmerada y artísticamente, porque dispondríamos de auténticos artesanos? Si quieres podemos ponernos de acuerdo en que el arte adivinatoria sea un saber de lo que

[39] Alusión a la *Odisea* (XIX 560-567), en la que Penélope explica a Odiseo la diferencia entre estos sueños: «Hay dos puertas para los leves sueños: una construida de cuerno, y otra de marfil. Los que vienen por el bruñido marfil nos engañan trayéndonos palabras sin efecto, y los que salen por el pulimentado cuerno anuncian, al mortal que los ve, cosas que realmente han de verificarse.» En otros pasajes de Platón (*Menón* 85c; *Teeteto* 201d) encontramos referencias a sueños en los que aparece un saber impreciso, una *dóxa* que tiene aún que organizarse en el esquema integrador del saber completo.

tiene que pasar y en que la sensatez, sabiendo de ella, tenga a raya a los charlatanes, y, a los que sean verdaderamente adivinos, nos los presente como precursores
d del futuro. Convengo en que el género humano, así preparado, obraría y viviría más sabiamente, porque la sensatez no permitiría que, bajo su vigilancia, se colase, como colaboradora nuestra, la ignorancia. Sin embargo, que obrando así de sabiamente, obraríamos bien y seríamos más felices, eso, querido Critias, es cosa que aún no podemos alcanzar.

—Pero, en verdad, dijo él, no encontrarás fácilmente ningún otro fin para las buenas obras, si desdeñas el del conocimiento.

—Me tienes que enseñar además, dije yo, una pequeñez: hablas de conocimiento, ¿te refieres al del corte de suelas?

e —Por Zeus, que no me refiero a eso.

—Entonces, ¿a trabajar el bronce?

—En modo alguno.

—¿Tal vez la lana, la madera, o alguna cosa así?

—No, en absoluto.

—Por tanto, no nos quedamos con nuestra afirmación de que el ser feliz es vivir con conocimiento, pues los que así viven no estarían todos de acuerdo, según tú, en que son felices, sino que me parece que estás delimitando al feliz en el dominio del que vive con conocimiento de ciertas cosas concretas. A lo mejor estás hablando del que yo decía hace un momento, del que sabe las cosas del porvenir, del adivino. ¿Es de éste o de algún otro del que hablas?

—De éste y de otro, dijo.

174a —¿De cuál? dije yo. ¿Acaso de aquel que, además del porvenir, sepa todo lo que ha pasado y lo que ahora está pasando, y al que nada se le escapase? Porque, pongamos por caso que un tal así exista, no me irías a decir que habría otro más conocedor que él.

—No te lo diría, no.

—Pero aún hay algo que deseo conocer, cuál de los saberes es el que le hace feliz, ¿o son todos por igual?

—No, por igual no, dijo.

—Entonces, cuál es el que más y, por medio de él, b
qué es lo que conoce de las cosas que son, que fueron o que han de sobrevenir. ¿Quizá, con ayuda de éste: el juego de las damas?

—Qué damas ni damas, dijo.

—¿O puede que el cálculo?

—En manera alguna.

—¿O bien la salud?

—Más verosímilmente, dijo.

—Pero aquel al que, sobre todo, me refiero, ¿para qué le sirve?

—Para saber lo que tiene que ver con el bien y con el mal, dijo.

—¡Oh tú, bribón!, exclamé. Rato ha que me estás obligando a dar vueltas, ocultándome que no es el vivir con conocimiento lo que hace obrar bien y ser feliz, ni c
todos los otros saberes juntos, sino sólo esa peculiar ciencia del bien y del mal. Puesto que si te pones a separar, Critias, este saber de todos los otros saberes, ¿va la medicina a hacernos menos sanos en algo, la zapatería menos calzados, y el arte de tejer menos vestidos? ¿El arte del timonel evitaría menos que muriésemos en el mar, y la estrategia, en la batalla?

—No menos por ello, no, dijo.

—Pero, entonces, querido Critias, lo que nos faltará, si esta ciencia nos falta, es el que todas las otras lleguen a sernos buenas y provechosas.

—Verdad dices. d

—Pero no es ésta por cierto, según parece, la sensatez, sino otra cuyo objeto es sernos útil, y que no es un saber de los otros saberes y de las ignorancias, sino del bien y del mal. De modo que si este saber nos es

provechoso, la sensatez tendrá que ser, para nosotros, algo distinto del provecho.

—Pero, ¿cómo es que —dijo él— de nada nos serviría? Porque, si la sensatez es, con mucho, el saber de los saberes y sabe de los otros, entonces también estaría por encima de este saber del bien y nos sería, en consecuencia, provechosa.

—¿Pero, es que sería ese saber el que nos haría sanos, dije yo, y no la medicina, y así en todas las otras artes, y no lo que es propio de cada una de ellas? ¿O es que no estábamos desde hace tiempo de acuerdo en que era sólo saber de los saberes y de las ignorancias, pero de ningún otro? ¿No es así?

—Así parece.

—Luego, ¿no será originador de la salud?

—En modo alguno.

175a —Porque la salud es propia de otro saber, ¿no?

—De otro.

—Ni nos dará provecho, camarada, porque este efecto se lo hemos atribuido ya a otro arte. ¿No es así?

—Y mucho que lo es.

—¿Y cómo, pues, nos será de provecho la sensatez, no originando provecho alguno?

—Pues no se me ocurre cómo.

—Ves, pues, oh Critias, por qué yo, desde hace un rato, había comenzado a tener miedo y me estaba reprochando, con razón, a mí mismo que nada útil sacaríamos con lo de la sensatez. Porque en ese caso, lo que todos tienen por más apetecible no se habría presentado
b como inútil, al menos si yo fuera útil para una buena pesquisa. Ahora, en cambio, hemos sido derrotados en toda la línea y no podemos encontrar sobre qué cosa se apoyó el legislador que estableció este nombre de «sensatez» [40].

---

[40] Cf. *Crátilo* 388e sigs.

Y el caso es que nos hemos puesto de acuerdo en muchas cosas que después no nos han coincidido en el discurso. Nos pusimos de acuerdo en que había un saber del saber, no permitiéndolo el discurso, ni diciendo que lo hubiese. Y nos pusimos de acuerdo en que, con ayuda de esta ciencia, podíamos conocer los efectos de todas las otras —cosa que tampoco permitió el dis- *c*
curso —a fin de que el sensato viniese a ser conocedor de las que sabe porque las sabe, y de las que no sabe porque no las sabe. Todo esto, pues, lo hemos concedido con excesiva generosidad, sin darnos cuenta de lo imposible que era que las que uno no sabe de ninguna forma, las sepa, sin embargo, de algún modo.

Porque nuestro acuerdo viene a decir que se saben aquellas cosas que no se saben, aunque, en mi opinión, no había nada que nos pareciera más sin sentido que esto. Y, sin embargo, siendo nuestra pesquisa tan de *d*
buenos modales y tan poco dura, no por ello ha podido encontrar mejor la verdad, sino que de tal manera ésta se ha reído de aquélla, que lo que hemos llegado a alcanzar, tras mucho tira y afloja, como característico de la sensatez, nos ha mostrado hasta el límite su total inutilidad.

Por mí no me irrito mucho dije yo, pero sí, Cármides, por ti, porque, siendo tú como eres de aspecto y, además, tan sensato de ánimo, para nada te servirá *e*
esta sensatez, ni te aprovechará en algo el que esté presente en tu vida. Pero todavía me irrita más por el ensalmo aquel que aprendí del tracio y que, después de tanto esfuerzo, descubro ahora como algo baladí. Con todo, no creo que esto sea así, sino que lo que pasa es que yo he planteado mal mis pesquisas, puesto que la sensatez es un gran bien y, si la posees, eres feliz. Mira, pues, si la tienes y no precisas del ensalmo. Porque si la tienes, más bien yo te aconsejaría que me **176a**
tomases por un tonto que no puede hacer caminar su

discurso. En cuanto a ti mismo, cuanto más sensato seas, tanto más feliz considérate.

—Por Zeus, Sócrates —entonces, respondió Cármides— que yo no sé si la tengo o no la tengo. Porque cómo iba yo a saber lo que vosotros no habéis sido capaces de encontrar qué pueda ser, al menos según
b tú dices. En verdad, pues, que no me convences mucho, y en cuanto a mí mismo, Sócrates, pienso que estoy muy necesitado del ensalmo. No hay, por mi parte, impedimento alguno para que me sometas a él, cuantos días quieras, hasta que digas que tengo bastante.

—Bueno. Pero en ese caso, dijo Critias, si haces eso, Cármides, me parecerá que es una señal de sensatez, o sea, si te sometes al ensalmo de Sócrates y no te apartas de él ni poco ni mucho.

—Cierto que lo seguiré, dijo, y no me despegaré de
c él. Sería algo indigno que no me dejase persuadir por mi tutor y no hiciera lo que mandas.

—En verdad, dijo, que te lo mando.

—Así pues, lo haré, dijo, y empezando desde hoy mismo.

—¡Eh!, vosotros, ¿qué andáis ahí tramando?, les dije yo.

—Nada, respondió Cármides, ¡que ya lo hemos tramado!

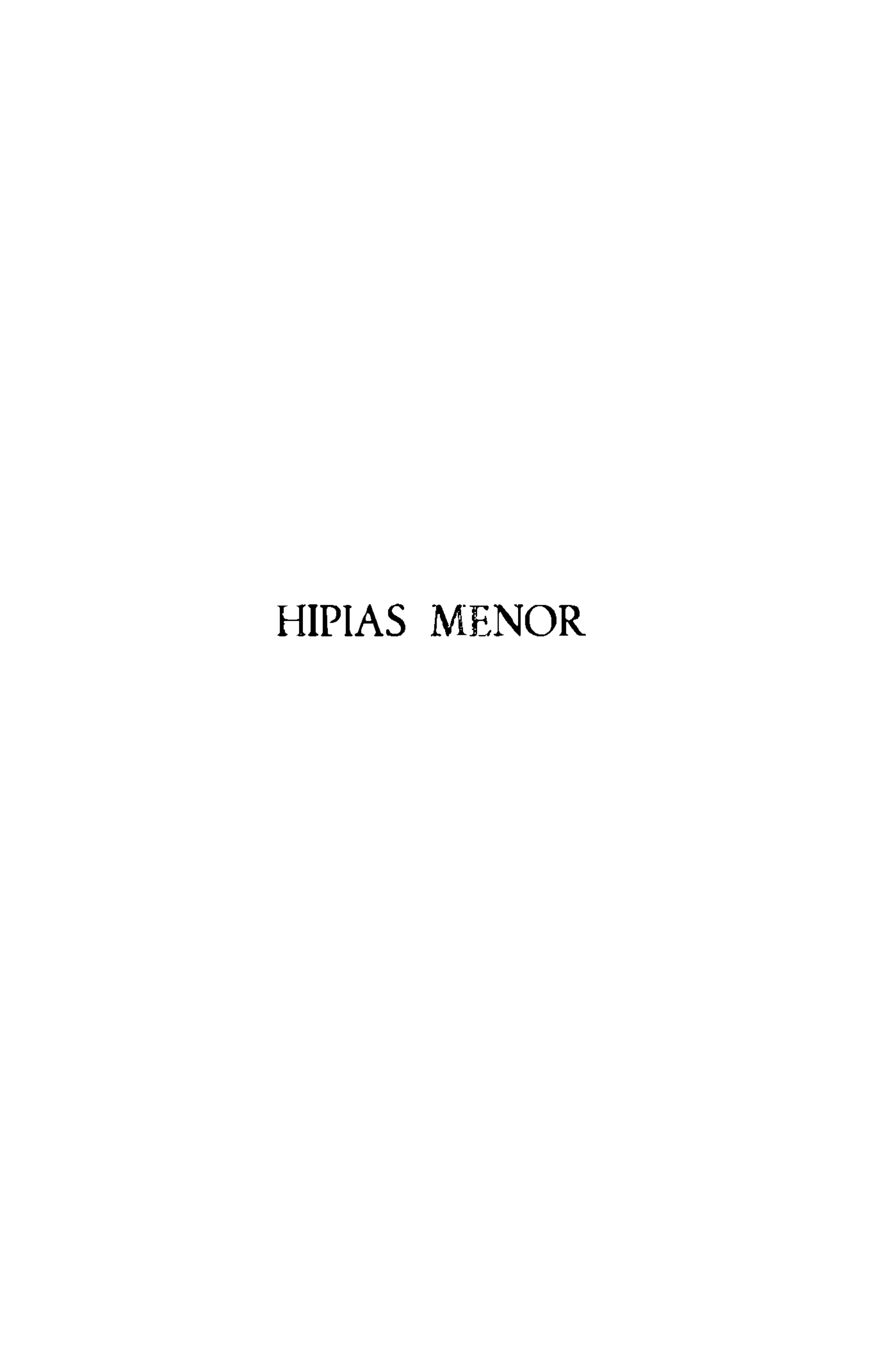
—¿Vas a obligarme, dije yo, sin darme plazo de preparación?

—Sí que te obligo, dijo, pues éste me manda a mí. Piensa tú, a tu vez, que es lo que harás.

d —¡Pero si ya no me has dejado posibilidad alguna de deliberar! Porque, una vez que te has empeñado en hacer cualquier cosa, forzándolo si es preciso, no habrá nadie capaz de oponérsete.

—En ese caso, dijo él, no te me opongas tú.

—No, no me opondré.



HIPIAS MENOR

INTRODUCCIÓN

Aunque el estilo de Platón es evidente en todo el diálogo, no cabe duda de que la estructura, el planteamiento y la argumentación siguen el esquema socrático. No obstante, en ningún otro diálogo la discusión ha sido llevada al absurdo hasta el punto que lo ha sido aquí. Quizá la poca apreciación que Platón sentía por Hipias le indujera a mostrar la debilidad con que el sofista podía abordar una discusión razonada. Aun así, no deja de ser un problema el desvío de la lógica con el que procede el desarrollo del diálogo.

Parece evidente que Hipias gozaba de consideración entre sus contemporáneos. Las mismas referencias platónicas que le suelen poner en ridículo por su vanidad dejan ver, sin embargo, la imagen de un hombre altamente interesado en adquirir conocimientos y esforzándose en ello. Lo que sin duda no poseía, como vemos también en otras ocasiones [1], era una escala de valores a la que sujetarse para la adquisición de estos conocimientos.

---

1 En *Hipias Mayor* 285d-e, declara Hipias haber aprendido determinadas cosas sólo porque a los lacedemonios les gusta que les hablen de ellas. Ante esta confesión, Sócrates le considera afortunado de que los lacedemonios no sientan satisfacción en que les recite la lista de los arcontes atenienses desde Solón.

El diálogo se abre, sin fijar en qué lugar concreto se produce y sin ninguna orientación de tipo temporal, tras una conferencia[2] (llamémoslo así) que acaba de pronunciar Hipias. Ha hablado acerca de Homero. Al terminar, el público se ha ido ausentando y quedan rezagados unos pocos, a los que naturalmente se les supone más interesados en el tema[3]. Invitado Sócrates por Éudico, el discípulo ateniense de Hipias, a hacerle preguntas a éste, da principio el diálogo. Pero, antes de entrar en materia, el sofista da muestra de su vanidad, asunto sobre el que se va a insistir posteriormente con frecuencia hasta llegar a las manifestaciones de omnisapiencia y autosuficiencia de 368b-c.

La discusión se centra en saber a quién ha hecho mejor Homero, a Aquiles o a Odiseo. Pero como no se distingue entre «mejor», en sentido moral, de otras acepciones de la palabra «mejor», la discusión se extrema en una falta de lógica que Hipias no llega a captar. El diálogo termina sin haber encontrado una salida adecuada. Sin embargo, sí que hay una dura crítica al modo de saber del sofista. Es incapaz de encontrar una solución a un problema aparentemente sencillo. Sócrates dice que tampoco él puede admitir la conclusión a la que han abocado los razonamientos, que él unas veces se inclina a una parte y otras, a otra. Pero es natural, dice, que así le suceda a él o a cualquier hom-

---

[2] Los sofistas solían aprovechar su estancia en Atenas, originada a veces por causas distintas a las de su actividad como sofistas, para ejercer su arte, especialmente por medio de la exposición en forma magistral, ante un público interesado, de temas de la más diversa variedad. Al final de una de estas conferencias comienza el diálogo.

[3] Hipias, que representa entre los sofistas el ideal del hombre omnisapiente, acostumbraba a tratar este tipo de temas literarios. En *Hipias Mayor* 286b, dice que dos días después dará una conferencia acerca del tema de una conversación entre Neoptólemo y Néstor.

bre inexperto. Lo grave es que los sabios vacilen igualmente y no encuentren solución. Todo este tipo de diálogos en que se busca una definición sin alcanzar un fin envuelven, en el fondo, la misma crítica a la incapacidad de la sofística para desvelar y definir un concepto en un tema dado, aunque en este caso se añade también el problema del intelectualismo ético de Sócrates.

Es frecuente, en los diálogos platónicos en que aparecen sofistas destacados, caracterizar a éstos por su actividad más determinante y, en ocasiones y aisladamente, por la imitación de su estilo. En el *Hipias Menor* esta ambientación es doble, puesto que el diálogo desarrolla, en principio, un tema preferido por Hipias y, además, se produce precisamente a consecuencia de que él acaba de tratar públicamente sobre el carácter de algunos personajes homéricos. La actividad de Hipias en los más diferentes campos del saber, consecuencia de su connatural inclinación a saber de todo antes que a conocer algo bien, no debe oscurecer la realidad de que, con el estudio de los personajes literarios, comenzaba una actividad intelectual nueva cuyo encauzamiento por vías más seguras tardaría poco en llegar. En ellas estaban en germen los comienzos de la historia de la literatura [4]. No es Hipias el único sofista que se ha ocupado de estos temas, pero quizá lo ha hecho con mayor insistencia.

Si el diálogo se presenta como un deseo de Sócrates de aclarar algunos puntos que dice no haber comprendido bien durante la exposición de Hipias, lo cierto es que esto sólo es un pretexto para llevar la discusión a un campo muy distinto del de las ingenuas manifestaciones que el sofista hubiera podido expresar. Una afirmación de Hipias admitida por todo el mundo es

---

[4] Para estas ideas, véase A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, trad. esp., Madrid, 1968, pág. 378.

negada por Sócrates, primero en el mismo campo en el que Hipias trataba estos temas, es decir, aportando un texto del que se pueda inferir lo contrario. Pero a continuación se entra en una discusión que ya nada tiene que ver con textos ni personajes literarios. Tras una serie de razonamientos queda sentado que aquel que técnicamente es capaz de hacer bien una cosa es, sin duda, el más capacitado para hacerla mal, pues sólo él, si quiere hacerla mal, la hará mal sin error, a diferencia del inexperto que por casualidad podría hacerla bien alguna vez. Extrapolando este razonamiento al ámbito moral se llegará a decir, en 376b, que «...es propio del hombre bueno cometer injusticia voluntariamente y del malo, hacerlo involuntariamente». Aunque, como ya se ha dicho, tampoco Sócrates admite esta conclusión, no lo admite más que por intuición, ya que los razonamientos, único apoyo de Sócrates en la búsqueda de la verdad, le han llevado a esa conclusión. Ésa es la aporía del diálogo: lo que los razonamientos han demostrado no lo puede admitir una consideración objetiva de puro sentido común. Platón se debate aquí todavía en los problemas del pensamiento socrático. Se mezclan los ámbitos del conocimiento y la moral y prevalece el espíritu dialéctico.

NOTA SOBRE EL TEXTO

La traducción se ha llevado a cabo sobre el texto de BURNET, *Platonis Opera*, vol. III, 1903 (reimpresión, 1974).

BIBLIOGRAFÍA

Véase la indicación bibliográfica en este volumen pág. 147.

HIPIAS MENOR

ÉUDICO, SÓCRATES, HIPIAS

ÉUDICO. — Tú, Sócrates, ¿por qué guardas silencio 363a tras esta exposición de Hipias que ha tratado de tantas cosas, y no te unes a nuestra alabanza de lo tratado o refutas algo, si crees que no ha sido bien dicho? Sobre todo, cuando nos hemos quedado solos los que pretendemos especialmente interesarnos en emplear nuestro tiempo en la filosofía.

SÓCRATES. — Ciertamente, Éudico[1], hay algunos puntos, de los que ahora Hipias ha hablado acerca de Homero, sobre los que yo le preguntaría. En efecto, yo he oído decir a tu padre, Apemanto, que la *Ilíada* era un b poema de Homero más bello que la *Odisea*, tanto más bello, cuanto mejor era Aquiles que Odiseo[2]. Decía, en efecto, que los dos poemas habían sido compuestos, el uno en honor de Odiseo, el otro en honor de Aquiles. Sobre este tema, si Hipias está dispuesto a ello, me gustaría preguntarle qué piensa él de estos dos hombres, cuál de los dos dice que es mejor, ya que nos ha expuesto otras muchas ideas de todo tipo sobre los c poetas y en especial sobre Homero.

---

[1] Éudico, hijo de Apemanto, citado a continuación, sin duda un ateniense seguidor de Hipias. Aparece también en *Hipias Mayor* 286b.

[2] Aunque es más frecuente decir Ulises que Odiseo, ambos usos son correctos. La forma en esta traducción es Odiseo.

ÉUD. — Es evidente que Hipias no rehusará responderte, si le preguntas algo. ¿No es cierto, Hipias, que si Sócrates te hace alguna pregunta, tú le responderás? ¿O qué harás?

HIPIAS. — Ciertamente, Éudico, obraría yo de modo inconsecuente, si, yendo siempre desde Élide, mi lugar de residencia, a Olimpia[3], a la fiesta solemne de los griegos, cuando se celebran las Olimpíadas, allí en el santuario me ofrezco a ampliar, cuando alguien lo quie-
d re, lo que he preparado para mi exposición y a contestar a lo que cualquiera desee preguntarme, y ahora evitara las preguntas de Sócrates.

364a SÓC. — Gozas de una situación feliz, Hipias, si en cada Olimpiada entras en el santuario tan lleno de confianza en la disposición de tu espíritu para la sabiduría. Me causaría extrañeza que alguno de los atletas de ejercicios corporales entrara allí para luchar tan confiado y seguro en su cuerpo como tú aseguras que lo estás en tu mente.

HIP. — Es natural, Sócrates, que tenga esta confianza. En efecto, desde que he empezado a concurrir a Olimpia, nunca he encontrado a nadie superior a mí en nada.

b SÓC. — Dices bien Hipias. Tu fama es una ofrenda de sabiduría para la ciudad de los eleos y para tus pa-

---

[3] Olimpia fue el más afamado santuario de Grecia después del de Delfos. Situado en la región de Élide, al pie de la colina de Cronos, en el valle del Alfeo. La construcción del santuario comenzó a mediados del siglo VII a. C. Los famosos juegos olímpicos, las Olimpíadas, se remontan sin duda hasta finales del segundo milenio a. C. No obstante, su fecha histórica es el año 776 a. J. en que comienza el registro del vencedor en la carrera y la introducción de la tregua olímpica que debían observar todos los griegos. Al celebrarse regularmente cada cuatro años, fueron las olimpiadas una base aceptada para la fijación cronológica, hasta su definitiva supresión en tiempo del emperador romano Teodosio.

dres. Pero, por otra parte, ¿qué nos dices de Aquiles y de Odiseo? ¿Quién de los dos dices que es mejor y por qué? Cuando estábamos ahí dentro muchos y tú estabas haciendo tu exposición, perdí un poco tus palabras. No me atreví a preguntar porque había mucha gente y para no interrumpir tu discurso preguntando. Ahora, puesto que somos unos pocos y me invita Éudico a preguntarte, dinos y explícanos con claridad qué decías c
acerca de estos dos hombres. ¿Cómo los juzgas?

HIP. —Bueno, Sócrates, quiero exponer aún con más claridad que antes lo que yo digo acerca de éstos y de otros. En efecto, afirmo que Homero ha hecho a Aquiles el más valiente de los que fueron a Troya, a Néstor el más sabio, y a Odiseo el más astuto.

SÓC. — ¡Vaya, Hipias! ¿Podrías, por favor, no reírte de mí, si comprendo con dificultad lo que dices y te pregunto repetidamente? Intenta contestarme afable y d
complacientemente.

HIP. —Sería vergonzoso, Sócrates, que yo enseñe estas mismas cosas a otros y estime justo recibir dinero por ello, y ahora, al ser preguntado por ti, no tuviera consideración y no contestara tranquilamente.

SÓC. —Muy bien. En efecto, yo, cuando decías que Homero había hecho a Aquiles el más valiente, me parecía que entendía lo que decías, y también que había hecho a Néstor el más sabio. Pero, cuando dijiste e
que el poeta había hecho a Odiseo el más astuto, para decirte la verdad, no supe en absoluto qué querías decir. Por si partiendo de aquí lo entiendo mejor, dime. ¿No ha hecho Homero a Aquiles astuto?

HIP. —En absoluto, Sócrates, sino el más simple y veraz. Porque en las *Súplicas*[4], cuando hace que hablen entre ellos, dice Aquiles a Odiseo:

---

[4] Las *Súplicas* es el nombre dado a una parte del canto IX de la *Ilíada*. Odiseo, Ayante y Fénix tratan de apaciguar la ira de Aquiles.

365a *«Laertíada*[5]*, descendiente de Zeus, Odiseo rico en recursos, es preciso decir las palabras directamente como yo las llevaré a cabo y como pienso que se cumplirán. Es mi enemigo, como las puertas del Hades, el*
b *que oculta en la mente una cosa y dice otra. Pero yo voy a hablar tal como será realizado.»*

En estas palabras muestra el modo de ser de cada uno de ellos, cómo Aquiles es veraz y simple, y Odiseo es astuto y mentiroso. Hace, en efecto, que Aquiles dirija estas palabras a Odiseo.

Sóc. — Ahora ya, Hipias, es probable que entienda lo que dices. Según parece, llamas al astuto mentiroso.

c Hip. — Exactamente, Sócrates; pues de esta condición ha hecho Homero a Odiseo en muchas partes de la *Ilíada* y de la *Odisea*.

Sóc. — Luego, según parece, para Homero una cosa era el hombre veraz, y otra distinta, pero no la misma, el hombre mentiroso.

Hip. — ¿Cómo no va a ser así, Sócrates?

Sóc. — ¿Piensas tú lo mismo, Hipias?

Hip. — Sin ninguna duda. Sería extraño que no lo pensara.

Sóc. — Pues bien, dejemos a Homero, puesto que es
d imposible preguntarle qué pensaba al escribir estos versos. Pero tú, puesto que parece que aceptas su causa y que estás de acuerdo con lo que afirmas que Homero dice, contesta conjuntamente en nombre de Homero y en el tuyo.

Hip. — Así será, pero pregunta con brevedad lo que quieras.

Sóc. — ¿Dices que los mentirosos son incapaces de hacer algo, como los enfermos, o bien que son capaces?

---

[5] Laertíada, hijo de Laertes, que era el padre de Odiseo. El trozo citado son los versos 308-314 del indicado canto IX de la *Ilíada*.

HIP. —Capaces, afirmo, y en gran medida, para muchas cosas y especialmente para engañar a los hombres.

SÓC. — Según parece, los astutos con arreglo a tus e
palabras, son capaces. ¿Es así?

HIP. — Sí.

SÓC. — ¿Los astutos son engañadores por simplicidad e insensatez, o bien por malicia e inteligencia?

HIP. — Por malicia especialmente y por inteligencia.

SÓC. — Luego son inteligentes, según parece.

HIP. — Sí, por Zeus, y mucho.

SÓC. — ¿Siendo inteligentes, no saben lo que hacen, o sí lo saben?

HIP. — Lo saben muy bien; por eso obran mal.

SÓC. — Si saben lo que saben, ¿son ignorantes o conocedores?

HIP. — Conocedores, en efecto, al menos respecto a 366a
eso, a engañar.

SÓC. — Veamos, pues. Recapitulemos lo que dices. ¿Afirmas que los mentirosos son capaces, inteligentes, conocedores y hábiles para aquello para lo que son mentirosos?

HIP. — Lo afirmo, ciertamente.

SÓC. — ¿Los veraces y los mentirosos son individuos distintos, incluso muy contrarios unos a otros?

HIP. — Eso digo.

SÓC. — Veamos; resulta que, según tus palabras, los mentirosos son personas capaces y hábiles.

HIP. — Sin duda.

SÓC. — Cuando dices que los mentirosos son capaces b
y hábiles, ¿acaso dices que son capaces, si quieren, de engañar en aquello en lo que engañan, o bien que no son capaces?

HIP. — Que son capaces.

SÓC. — Para decirlo sumariamente; los mentirosos son los capaces y hábiles para mentir.

HIP. — Sí.

Sóc. —Luego un hombre sin capacidad para mentir e ignorante no podría ser mentiroso.

Hip. —Así es.

Sóc. —Así pues, es capaz el que hace lo que quiere
c cuando quiere; no hablo de los impedidos por enfermedad o causas semejantes. Tú eres capaz de escribir mi nombre cuando quieras; estas situaciones son las que yo digo. ¿No llamas tú capaz al que es así?

Hip. — Sí.

Sóc. — Dime, Hipias: ¿no eres tú experto en cuentas y en cálculo?

Hip. — Más que nadie, Sócrates.

Sóc. — ¿No es cierto que, si alguien te preguntara qué cifra dan setecientos por tres, tú podrías, si quisie-
d ras, decir la verdad sobre esto con rapidez y exactitud?

Hip. — Ciertamente.

Sóc. — ¿Acaso porque eres el más capaz y el más hábil en esto?

Hip. — Sí.

Sóc. — ¿Acaso eres el más hábil y el más capaz solamente, o también, el mejor, en lo que eres el más capaz y el más hábil, en el cálculo?

Hip. — También el mejor, Sócrates.

Sóc. — Tú podrías decir la verdad sobre esto con la mayor capacidad. ¿No es así?

Hip. — Así lo pienso.

e Sóc. — ¿Y la mentira acerca de estas mismas cosas? Respóndeme, Hipias, honrada y generosamente, como hasta ahora. Si alguien te pregunta cuánto dan setecientos por tres, ¿serías tú el que mintiera con más precisión y mantuviera la mentira sobre este punto, si quisieras mentir y no responder nunca la verdad, o
367a bien sería el ignorante en cuentas el que si lo quisiera, podría mentir mejor que tú? ¿No es más cierto que el ignorante, aun queriendo decir la mentira, muchas veces diría, por azar, la verdad involuntariamen-

te, a causa de no saber, y que tú, en cambio, que eres sabio, si quisieras mentir, mentirías siempre del mismo modo?

HIP. —Así es, como tú dices.

SÓC. —¿El mentiroso es mentiroso respecto a las otras cosas, pero no respecto al número, y no podría decir mentira al calcular?

HIP. —También, por Zeus, respecto al número.

SÓC. —Por tanto, pongamos este supuesto, Hipias, que un hombre puede ser mentiroso respecto al cálculo *b*
y al número.

HIP. —Sí.

SÓC. —¿Quién sería este hombre? ¿No es necesario que él tenga la condición de ser capaz de mentir, si va a ser mentiroso, según tú convenías hace un momento? Pues, si te acuerdas, dijiste que el incapaz de mentir no podría nunca ser mentiroso.

HIP. —Sí me acuerdo y así se dijo.

SÓC. —¿No es cierto que hace un momento te has manifestado como el más capaz de mentir respecto a cuentas?

HIP. —Sí, también se dijo eso.

SÓC. —¿No eres tú también el más capaz de decir *c*
la verdad respecto a cuentas?

HIP. —Ciertamente.

SÓC. —¿Luego un mismo hombre es capaz de decir la mentira y la verdad respecto a cuentas? Éste es el apto con respecto a ello, es el experto en cálculo.

HIP. —Sí.

SÓC. —Respecto a cuentas, Hipias, ¿quién será mentiroso sino el apto? En efecto, éste es también capaz; éste es también veraz.

HIP. —Así parece.

SÓC. —¿Ves que, respecto a esto, la misma persona es mentirosa y veraz y que no es mejor el veraz que el

d mentiroso? En efecto, son la misma persona y no son totalmente contrarios, como tú creías ahora mismo.

HIP. — No lo parecen, partiendo de eso.

SÓC. — ¿Quieres, entonces, que lo examinemos en otro caso?

HIP. — Si es tu deseo.

SÓC. — ¿Es cierto que tú también eres experto en geometría?

HIP. — Ciertamente.

SÓC. — Bien. ¿No es también así en geometría? Un mismo individuo, el geómetra, es el más capaz de mentir y de decir la verdad respecto a las figuras.

HIP. — Sí.

SÓC. — ¿Respecto a este objeto es éste el experto o lo es algún otro?

e HIP. — Ningún otro.

SÓC. — ¿No es cierto que el geómetra experto y sabio es el más capaz para estas dos cosas y que, si alguien puede engañar con respecto a las figuras, es éste, el experto? En efecto, éste es capaz, y el mal geómetra es incapaz de engañar. Por consiguiente, no puede ser mentiroso el que no es capaz de mentir, según hemos acordado.

HIP. — Así es.

SÓC. — Examinemos aún un tercer caso, el del astrónomo, en cuya ciencia tú crees que eres más entendido
368*a* aún que en las anteriores. ¿Es así, Hipias?

HIP. — Sí.

SÓC. — ¿Acaso no es lo mismo en astronomía?

HIP. — Es probable, Sócrates.

SÓC. — Luego también en astronomía, si alguien es mentiroso, el buen astrónomo lo será más; él es capaz de mentir; no el incapaz, pues es ignorante.

HIP. — Así parece.

SÓC. — Por tanto, también en astronomía la misma persona es mentirosa y veraz.

HIP. — Parece que sí.

SÓC. — Ea, Hipias, examina libremente de esta manera todas las ciencias y mira si alguna es de otro modo. Tú eres con mucho el hombre más sabio en la *b*
mayor parte de ellas, según te oí yo ufanarte una vez en el ágora, en las mesas de los cambistas, cuando exponías tu envidiable y gran sabiduría. Decías que en cierta ocasión te presentaste en Olimpia y que era obra tuya todo lo que llevabas sobre tu cuerpo. En primer lugar, que el anillo —por ahí empezaste— era obra tuya porque sabías cincelar anillos; que también el *c*
sello era obra tuya, y asimismo el cepillo y el recipiente del aceite que tú mismo habías hecho, después decías que el calzado que llevabas lo habías elaborado tú mismo y que habías tejido tu manto y tu túnica. Lo que les pareció a todos más asombroso y muestra de tu mucha habilidad fue el que dijeras que habías trenzado tú mismo el cinturón de la túnica que llevabas, que era igual a los más lujosos de Persia. Además de *d*
esto, llevabas poemas, epopeyas, tragedias y ditirambos; y en prosa habías escrito muchos discursos de las más variadas materias. Respecto a las ciencias de que yo hablaba antes, te presentabas superando a todos, y también, respecto a ritmos, armonías y propiedades de las letras, y a otras muchas cosas además de éstas, según creo recordar. Por cierto, se me olvidaba la mnemotecnia, invención tuya, según parece, en la que tú piensas que eres el más brillante. Creo que se me olvidan otras muchas cosas. Pero, como digo, ponien- *e*
do la mirada en las ciencias que tú posees —muy numerosas— y en las de otros, dime si, de acuerdo con lo convenido por ti y por mí, encuentras alguna en la que el que dice la verdad y el que miente sean dos personas distintas y no la misma persona. Examina esto en la clase de sabiduría que tú quieras o de destreza

369a o como te guste llamarlo; no la encontrarás, amigo,
porque no la hay. Con todo, dila tú.

HIP. —No puedo, Sócrates, al menos por ahora.

SÓC. —Ni podrás, según creo. Si yo digo la verdad, ¿tienes presente lo que resulta del razonamiento, Hipias?

HIP. —No tengo muy en la mente lo que dices, Sócrates.

SÓC. —Porque quizá ahora no utilizas la mnemotecnia; sin duda, no lo crees necesario. Yo te lo recor-
daré. ¿Sabes que tú decías que Aquiles era veraz y
b Odiseo, mentiroso y astuto?

HIP. —Sí.

SÓC. —¿Te das cuenta de que ahora han resultado ser la misma persona el mentiroso y el veraz, de manera que si Odiseo era mentiroso, venía a ser también veraz; que si Aquiles era veraz, también era mentiroso, y que no son diferentes ni contrarios estos hombres, sino semejantes?

HIP. —Sócrates, tú siempre trenzas razonamientos
de este tipo; tomas separadamente lo más capcioso de
la argumentación, te aferras a ello, tratas el asunto en
c pedazos y no discutes en su totalidad el tema del razo-
namiento. Pues, ahora, si tú quieres, yo te demostraré con muchos testimonios y con razonamiento apropiado que Homero ha hecho a Aquiles mejor que a Odiseo e incapaz de mentir; y que al otro, en cambio, lo ha hecho falso, muy mentiroso e inferior a Aquiles. Por tu parte, si quieres, contrapón discurso a discurso diciendo que Odiseo es mejor; así éstos tendrán más elementos de juicio sobre quién de los dos habla mejor.

d SÓC. —Hipias, yo no discuto que tú seas más sabio que yo. Tengo siempre la costumbre, cuando alguien habla, de prestarle mi atención, especialmente cuando el que habla me parece sabio, y, en mi deseo de comprender lo que dice, averiguo, reexamino, comparo lo

que se dice, a fin de aprender. Si el que habla me parece de poco valer, ni insisto en mis preguntas ni me intereso por lo que dice. En esto reconocerás a los que yo considero sabios; encontrarás que soy insistente sobre lo que dicen y que interrogo para aprender e
y sacar provecho. En efecto, al hablar tú ahora me he dado cuenta de que en los versos que tú citabas, mostrando que Aquiles se dirige a Odiseo como si éste fuera un charlatán, me resulta extraño que tú tengas razón, porque Odiseo, el astuto, en niguna parte aparece mintiendo, en cambio Aquiles se muestra astuto, 370a
como tú dices. En todo caso, miente; habiendo dicho estos versos que tú citabas antes:

«Es mi enemigo como las puertas del Hades el que oculta en la mente una cosa y dice otra»[6],

dice, poco después, que no le convencerán Odiseo y b
Agamenón y que de ningún modo se quedará en Troya, sino que:

«Mañana, dice él, tras haber hecho los sacrificios a Zeus y a todos los dioses, habiendo cargado bien las naves y haciéndolas arrastrar[7] *al mar, verás, si quieres y te interesa esto, navegar muy de mañana hacia el Helesponto, rico en peces, mis naves y, en ellas, a mis hombres afanosos de remar. Si el glorioso Enosi-* c
geo[8] *nos concede buena navegación, al tercer día podría llegar yo a la fértil Ptía»*[9].

---

[6] Son los versos 357-363 del canto IX de la *Ilíada*.

[7] Las naves se sacaban a tierra por medio de rodillos para evitar daños en la madera. Alrededor de sus tiendas y sus naves vivían los guerreros y sus jefes.

[8] Enosigeo es un epíteto de Posidón, «sacudidor de la tierra».

[9] Ptía es la patria de Aquiles, en el valle del Esperquio, en el Noroeste de Grecia.

Incluso, antes de esto, cuando injuriaba a Agamenón, dijo:

«Ahora me voy a ir a Ptía, puesto que es mucho mejor ir a casa con las curvas naves; no pienso estar
d *aquí sin honores y amontonar para ti caudal y riqueza»* [10].

Tras haber dicho estas palabras, las unas, en presencia de todo el ejército, las otras, ante sus compañeros, en ninguna parte se le ve ni prepararse ni intentar echar las naves al mar con la intención de regresar a su casa, sino que desprecia, con la mayor tranquilidad, el decir la verdad. Así pues, Hipias, te preguntaba yo desde el principio, porque no sabía a cuál de estos dos
e hombres había hecho mejor el poeta, y porque consideraba que los dos eran excelentes y que es difícil discernir quién de ellos era mejor en cuanto a verdad y engaño u otra cualidad. En efecto, con relación a esto los dos eran casi iguales.

HIP. — No lo juzgas bien, Sócrates. Es evidente que, cuando Aquiles no dice la verdad, no miente con premeditación, sino involuntariamente, y que se ha visto obligado a quedarse y a prestar auxilio a causa del revés del ejército; en cambio, cuando Odiseo no dice la verdad, lo hace voluntariamente y con intención.

SÓC. — Me engañas, querido Hipias, e imitas tú mismo a Odiseo.

371a HIP. — De ningún modo, Sócrates. ¿Qué intentas decir y con respecto a qué?

SÓC. — Porque dices que Aquiles no miente con intención, un hombre que según lo representa Homero, además de hablar a la ligera, era tan charlatán e insidioso que incluso parece sentirse superior a Odiseo en cuanto a que éste no se dé cuenta de que él dice pala-

---

[10] En el canto I de la *Ilíada*, versos 169-171.

bras vanas, y esto, hasta el punto de que se atreve a contradecirse delante de Odiseo, sin que éste lo advierta. Odiseo, al menos, parece que le habla sin darse b cuenta de que Aquiles miente.

HIP. — ¿Qué estás diciendo, Sócrates?

SÓC. — ¿No sabes que, después de haber dicho a Odiseo que levaría anclas con la aurora, no le dice a Ayante que levará anclas sino otra cosa distinta?

HIP. — ¿En qué lugar?

SÓC. — Cuando dice:

«No me inquietaré por el sangriento combate hasta que el hijo del prudente Príamo, el divino Héctor, c *llegue a las tiendas y a las naves de los Mirmidones matando Argivos, e incendie con fuego las naves. Junto a mi tienda y mi negra nave pienso contener a Héctor, aunque esté ansioso de combate»* [11].

¿Acaso crees tú, Hipias, que el hijo de Tetis [12], educado además por el muy sabio Quirón [13], era tan olvidadizo como para que él mismo, tras haber vituperado con la d máxima censura a los que hablan a la ligera, manifestara inmediatamente a Odiseo que pensaba regresar y a Ayante que pensaba quedarse? ¿No crees que lo hizo intencionadamente y creyendo que Odiseo era un hombre ingenuo al que él superaría con esta habilidad y con no decir la verdad?

HIP. — No me parece a mí así, Sócrates, sino más bien que dejándose llevar por su falta de doblez, dice e

---

11 Son los versos 650-655 del canto IX de la *Ilíada*.

12 Tetis, una de las nereidas, madre de Aquiles.

13 Platón sigue la tradición al hacer de Quirón el educador de Aquiles, en tanto que Homero sólo le asigna la parte correspondiente a la medicina dejando a Fénix el resto de su educación.

una cosa a Ayante y otra a Odiseo. En cambio, Odiseo, cuando dice la verdad, lo hace con una intención, y lo mismo cuando miente.

SÓC. — Luego es mejor, según parece, Odiseo que Aquiles.

HIP. — De ningún modo, Sócrates.

SÓC. — ¿Qué, entonces? ¿No ha resultado antes que los que mienten voluntariamente son mejores que los que lo hacen sin querer?

HIP. — ¿Cómo es posible, Sócrates, que los que cometen injusticia voluntariamente, los que maquinan
372a asechanzas y hacen mal intencionadamente sean mejores que los que no tienen esa intención? Me parece que merece excusa quien comete injusticia o miente o hace algún otro mal sin darse cuenta. También las leyes, por supuesto, son mucho más severas con los que hacen mal o mienten intencionadamente, que con los que lo hacen sin intención.

SÓC. — ¿Ves tú, Hipias, que digo la verdad al afirmar que yo soy infatigable en las preguntas a los que sa-
b ben? Es probable que no tenga más que esta cualidad buena y que las otras sean de muy poco valor; en efecto, me extravío al buscar dónde están los cosas y no sé de qué manera son. Una prueba de ello, suficiente para mí, es que, cuando estoy con alguno de vosotros, los bien considerados por una sabiduría de la que todos los griegos darían testimonio, se hace visible que yo no sé nada. Pues, por así decirlo, no coincido en
c nada con vosotros; por tanto, ¿qué mayor prueba de ignorancia existe que discrepar de los hombres que saben? En cambio, tengo una maravillosa compensación que me salva: no me da vergüenza aprender, sino que me informo, pregunto y quedo muy agradecido al que me responde y nunca privé a nadie de mi agradecimiento, jamás negué haber aprendido algo haciendo de ello una idea original mía. Al contrario, alabo como

sabio al que me ha enseñado, dando a conocer lo que aprendí de él. Y por cierto, tampoco ahora estoy de acuerdo con lo que tú dices, sino que discrepo total- *d*
mente. Sé muy bien que esto es por mi causa, porque soy como soy, para no decir de mí nada grave. En efecto, Hipias, a mí me parece todo lo contrario de lo que tú dices; los que causan daño a los hombres, los que hacen injusticia, los que mienten, los que engañan, los que cometen faltas, y lo hacen intencionadamente y no contra su voluntad, son mejores que los que lo hacen involuntariamente. Algunas veces, sin embargo, me parece lo contrario y vacilo sobre estas cosas, evidentemente porque no sé. Ahora, en el momento pre- *e*
sente, me ha rodeado una especie de confusión y me parece que los que cometen falta en algo intencionadamente son mejores que los que lo hacen involuntariamente. Hago responsables del estado que ahora padezco a los razonamientos precedentes, de manera que ahora, en este momento, los que hacen cada una de estas cosas involuntariamente son peores que los que las hacen intencionadamente. Así pues, hazme esta gracia y no rehuses curar mi alma, pues me harás un bien mucho mayor librándome el alma de la ignorancia que 373*a*
el cuerpo de una enfermedad. En todo caso, me anticipo a decirte que no me vas a curar si tienes la intención de pronunciar un largo discurso, pues no sería capaz de seguirte. En cambio, si estás dispuesto a responderme como hasta ahora, me ayudarás mucho, y creo que tampoco te hará daño a ti. Es justo que te llame en mi ayuda[14], hijo de Apemanto, pues tú me animaste a dialogar con Hipias. También ahora tú, si Hipias no quiere responder, pídeselo por mí.

---

[14] Se simula una resistencia de Hipias a seguir la conversación. En vista de ello, Sócrates le pide a Éudico que persuada a Hipias a continuar.

ÉUD.—Pero creo yo, Sócrates, que Hipias no tiene
b necesidad de nuestro ruego. No iban por ahí las palabras que nos anticipó, sino más bien hacia que no evitaría las preguntas de nadie. ¿Es así, Hipias? ¿No es eso lo que decías?

HIP.—Sí, ciertamente. Pero, Éudico, Sócrates siempre embrolla las conversaciones y parece como si tratara de obrar con mala intención.

SÓC.—Mi buen Hipias, no hago eso intencionadamente, pues sería sabio y hábil, según tus palabras, sino que lo hago involuntariamente, de modo que perdóname. En efecto, tú dices que se debe excusar al que hace daño involuntariamente.

c ÉUD.—No lo hagas de otro modo, Hipias, sino que, por nosotros y por las palabras que antes dijiste, contesta a lo que te pregunte Sócrates.

HIP.—Responderé, puesto que me lo pides tú. Bien, pregunta lo que quieras.

SÓC.—Deseo vehementemente, Hipias, examinar lo que ahora hemos dicho: si son, en verdad, mejores los que cometen faltas intencionadamente, que los que lo hacen involuntariamente. Pienso que para este examen procederíamos adecuadamente de este modo. Así pues, contéstame: ¿dices que hay algún corredor bueno?

HIP.—Sí, ciertamente.

d SÓC.—¿Y malo?

HIP.—Sí.

SÓC.—¿No es bueno el que corre bien y malo el que corre mal?

HIP.—Sí.

SÓC.—¿El que corre despacio corre mal y el que corre deprisa corre bien?

HIP.—Sí.

SÓC.—¿Luego en la carrera y en el correr, la rapidez es lo bueno y la lentitud lo malo?

HIP. — ¿Qué otra cosa va a ser?

SÓC. — ¿Quién es mejor corredor, el que corre despacio intencionadamente o el que lo hace contra su voluntad?

HIP. — El que lo hace intencionadamente.

SÓC. — ¿Correr no es hacer algo?

HIP. — Lo es, en efecto.

SÓC. — Si es hacer algo, ¿no es también ejecutar algo?

HIP. — Sí. e

SÓC. — ¿El que corre mal ejecuta esto en la carrera mal y de modo feo?

HIP. — Mal, con certeza.

SÓC. — ¿El que corre lentamente corre mal?

HIP. — Sí.

SÓC. — ¿No es cierto que el buen corredor ejecuta esto, que es malo y feo, intencionadamente, y el mal corredor, involuntariamente?

HIP. — Así parece.

SÓC. — ¿Luego en la carrera el que ejecuta cosas mal hechas involuntariamente es peor que el que las ejecuta voluntariamente?

HIP. — En la carrera, al menos, sí.

SÓC. — ¿Y en la lucha? ¿Es mejor luchador el que 374a
cae voluntariamente, o el que cae involuntariamente?

HIP. — El que cae voluntariamente, según parece.

SÓC. — ¿Es peor y más feo en la lucha caer, o derribar?

HIP. — Caer.

SÓC. — ¿Luego también en la lucha el que ejecuta actos malos y feos voluntariamente es mejor luchador que el que los ejecuta involuntariamente?

HIP. — Así parece.

SÓC. — ¿Y en todos los otros ejercicios del cuerpo? ¿No es cierto que el mejor respecto al cuerpo es capaz de realizar ambas clases de cosas, las fuertes y las

b débiles, las feas y las bellas, de forma que, cuando en lo que concierne al cuerpo se realizan cosas mal hechas, el mejor respecto al cuerpo las realiza voluntariamente, y el peor involuntariamente?

HIP. — Parece que es así en lo referente a la fuerza.

SÓC. — ¿Y en cuanto a la buena apariencia, Hipias? ¿No es propio del mejor cuerpo tomar las posturas feas y malas voluntariamente, y es propio del peor cuerpo tomarlas involuntariamente? ¿Cómo piensas tú?

HIP. — Así.

SÓC. — Luego también la mala apariencia, cuando
c es voluntaria, proviene de la perfección del cuerpo, y cuando es involuntaria, proviene de la imperfección.

HIP. — Así parece.

SÓC. — ¿Qué dices respecto a la voz? ¿Cuál dices que es mejor, la que desentona voluntariamente o la que lo hace involuntariamente?

HIP. — La que desentona voluntariamente.

SÓC. — ¿Es inferior la que desentona involuntariamente?

HIP. — Sí.

SÓC. — ¿Qué preferirías tener, lo bueno o lo malo?

HIP. — Lo bueno.

SÓC. — ¿Preferirías tener unos pies que cojearan voluntariamente, o involuntariamente?

HIP. — Voluntariamente.

d SÓC. — ¿No es la cojera un defecto y una mala apariencia?

HIP. — Sí.

SÓC. — ¿Y la miopía, no es un defecto de los ojos?

HIP. — Sí.

SÓC. — ¿Qué ojos querrías tú poseer y tener contigo, aquellos con los que voluntariamente ves poco y con estrabismo, o los ojos con los que esto sucede involuntariamente?

HIP. — Los ojos con los que voluntariamente.

Sóc. — ¿Luego consideras tú que los órganos tuyos que trabajan mal voluntariamente son mejores que los que lo hacen involuntariamente?

Hip. — Sí, son mejores.

Sóc. — Por tanto, una sola afirmación abarca todo esto: no es deseable poseer, porque son malos, los oídos, las narices, la boca y todos los órganos de los sentidos que trabajan mal involuntariamente; en cam- e
bio, es deseable poseer, porque son buenos, los que lo hacen voluntariamente.

Hip. — Así me lo parece.

Sóc. — ¿Y el uso de qué instrumentos es mejor, el de aquellos con los que se trabaja mal voluntariamente o el de aquellos con los que se trabaja mal involuntariamente? Por ejemplo, ¿es mejor un timón con el que se pilota mal sin quererlo o uno con el que se hace mal queriéndolo?

Hip. — Aquel con el que se hace mal queriéndolo.

Sóc. — ¿No son lo mismo un arco, una lira, una flauta y todas las demás cosas?

Hip. — Dices la verdad.

Sóc. — ¿La condición natural de un caballo con el 375a
que se cabalga mal voluntariamente es mejor que la de aquel con el que se hace mal esto involuntariamente?

Hip. — Seguramente.

Sóc. — Entonces, es mejor.

Hip. — Sí.

Sóc. — Así pues, con un caballo de buena condición se podría intencionadamente realizar las obras propias de esta buena condición en sentido contrario; en cambio, con el de mala condición natural se realizan éstas involuntariamente.

Hip. — Sin duda.

Sóc. — ¿No sucede lo mismo con la condición natural del perro y con la de todos los otros animales?

Hip. — Sí.

Sóc. — ¿Y qué, entonces? ¿El alma de un arquero es mejor si yerra el blanco voluntariamente, o si yerra involuntariamente?

b Hip. — Si yerra voluntariamente.

Sóc. — ¿Luego es ésta mejor para el tiro al arco?

Hip. — Sí.

Sóc. — ¿Entonces, el alma que yerra involuntariamente es peor que la que yerra voluntariamente?

Hip. — Al menos, en el tiro al arco.

Sóc. — ¿Y en la medicina? ¿No es más conocedora de la medicina el alma que hace mal a los cuerpos voluntariamente?

Hip. — Sí.

Sóc. — Luego, en este arte, ésta es mejor que la que no lo hace voluntariamente.

Hip. — Sí, es mejor.

c Sóc. — ¿Qué, pues? Del mismo modo lo es la más conocedora del arte de tocar la cítara y del arte de tocar la flauta; y respecto a todas las artes y conocimientos, ¿no es mejor la que voluntariamente hace las cosas mal y torpemente y comete errores, y es peor la que hace esto involuntariamente?

Hip. — Así parece.

Sóc. — Pero, ciertamente, preferiríamos como almas de los esclavos las que cometen errores y obran mal voluntariamente, más bien que las que hacen esto involuntariamente, en la idea de que son mejores para esto.

Hip. — Sí.

Sóc. — Y nuestra propia alma, ¿no quisiéramos que fuera lo mejor posible?

Hip. — Sí.

d Sóc. — ¿No es cierto que será mejor, si obra mal y comete errores voluntariamente, que si lo hace involuntariamente?

Hip. — Sería horrible, Sócrates, que los que obran mal voluntariamente fueran mejores que los que obran mal contra su voluntad.

Sóc. — Sin embargo, así resulta de lo que hemos dicho.

Hip. — No, ciertamente, para mí.

Sóc. — Yo creía, Hipias, que también te parecía a ti así. Pero respóndeme de nuevo. ¿No es la justicia una fuerza o una ciencia, o bien lo uno y lo otro juntos? ¿O no es necesario que la justicia sea una de estas cosas?

Hip. — Sí es necesario.

Sóc. — ¿No es cierto que, si la justicia es una fuerza *e*
del alma, el alma más fuerte es más justa? En efecto, un alma así nos ha resultado ser mejor, amigo mío.

Hip. — Sí.

Sóc. — ¿Y si es una ciencia? ¿No es más justa el alma más sabia, y es menos justa la menos sabia?

Hip. — Así resulta.

Sóc. — ¿No es cierto que la más fuerte y la más sabia ha resultado ser mejor y más capaz de realizar ambas cosas, lo bueno y lo malo, en cualquier activi- 376*a*
dad?

Hip. — Sí.

Sóc. — Luego cuando realiza lo feo, lo realiza voluntariamente por su fuerza y por su arte; esto parece ser propio de la justicia: o bien lo bueno y lo malo, o una sola de estas dos cosas.

Hip. — Parece que sí.

Sóc. — Y el cometer injusticia es hacer mal, y no cometerla es hacer bien.

Hip. — Sí.

Sóc. — ¿No es cierto que el alma más fuerte, cuando comete injusticia, lo hace voluntariamente y la mala, involuntariamente?

Hip. — Así parece.

b Sóc. — ¿No es un hombre bueno el que tiene un alma buena, y es malo el que la tiene mala?

HIP. — Sí.

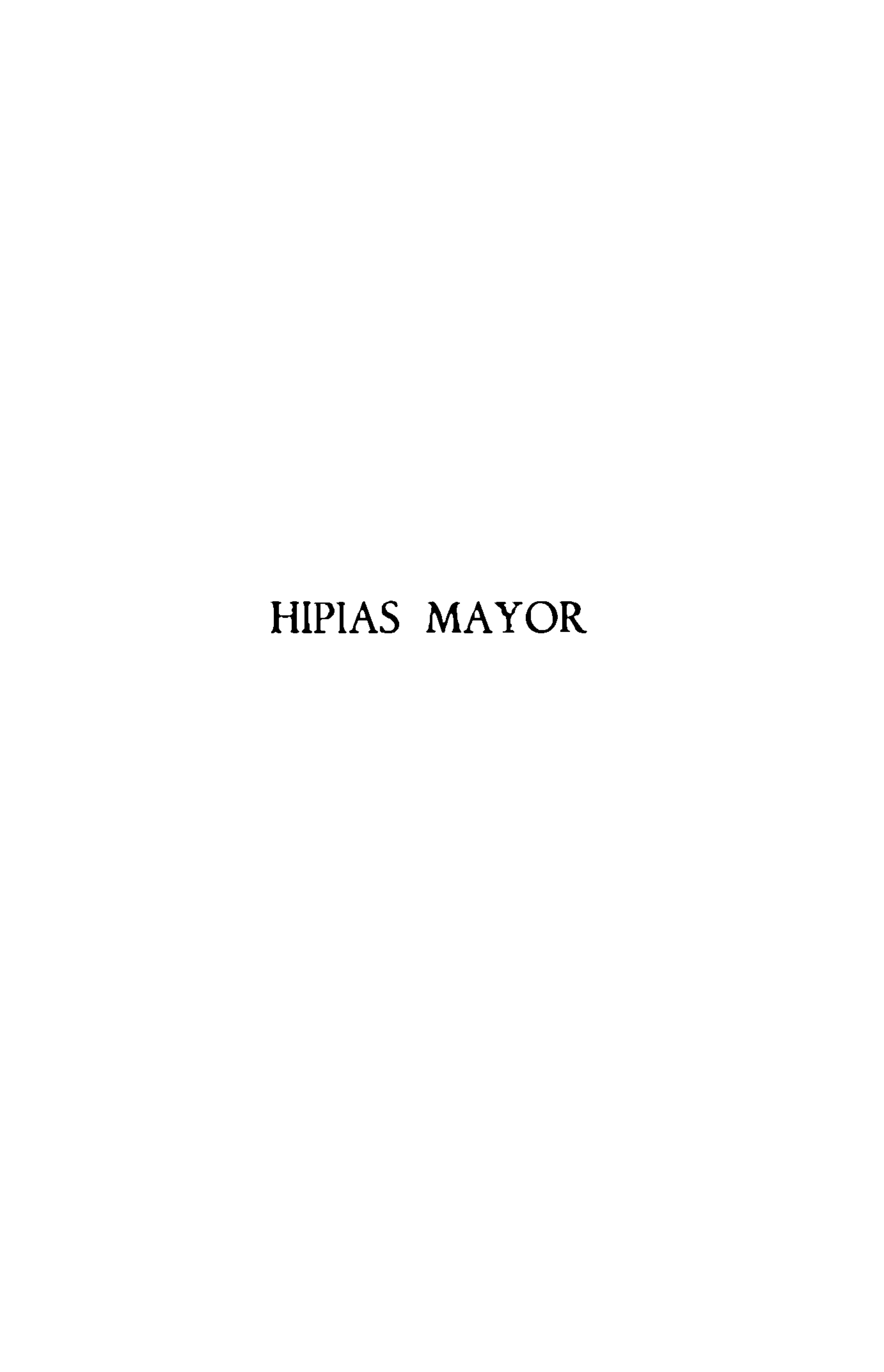
Sóc. — Luego es propio del hombre bueno cometer injusticia voluntariamente y del malo, hacerlo involuntariamente, si, en efecto, el hombre bueno tiene un alma buena.

HIP. — Pero, ciertamente, la tiene.

Sóc. — Luego el que comete errores voluntariamente y hace cosas malas e injustas, Hipias, si este hombre existe, no puede ser otro que el hombre bueno.

HIP. — No me es posible admitir eso, Sócrates.

Sóc. — Tampoco yo puedo admitirlo, Hipias, pero necesariamente nos resulta así ahora según nuestro
c razonamiento. Pero, como decía antes, yo ando vacilante de un lado a otro respecto a estas cosas y nunca tengo la misma opinión. Y no es nada extraño que ande vacilante yo y cualquier otro hombre inexperto. Pero el que también vosotros, los sabios, vaciléis, esto es ya tremendo para nosotros, que ni siquiera dirigiéndonos a vosotros vamos a cesar en nuestra vacilación.



HIPIAS MAYOR

INTRODUCCIÓN

El *Hipias Mayor* es un diálogo aporético: el problema planteado queda sin resolver al finalizar la discusión. Tiene una extensión de casi el doble que el *Hipias Menor*, y este dato es, sin duda, suficiente para explicar los adjetivos comparativos que sirven para distinguir un diálogo del otro. Aunque en la Antigüedad no existió problema sobre la autenticidad de este diálogo, algunos filólogos han puesto en duda, en los dos últimos siglos, la atribución de este diálogo a Platón. Parece tan difícil admitir las objeciones alegadas, como creer ciegamente en la autenticidad del diálogo. En todo caso, esta obra figurará siempre en el *corpus* platónico, porque, a pesar de los problemas que pueda suscitar su atribución a la pluma de Platón, es una obra de corte platónico en lo literario, en lo filosófico y en la forma general del tratamiento del tema[1].

La cuestión discutida en este diálogo es la de lo bello en sí mismo, la esencia que debe subyacer a todas las cosas bellas para que sean bellas. En principio podría parecer que se trata de un estudio independiente sobre este tema al que más tarde el autor le hubiera asignado los nombres de Hipias y Sócrates para defender las partes, y al que hubiera colocado una bella y artística introducción que va hasta 286c, donde empie-

[1] Para el problema de la autenticidad véase W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, IV, págs. 175-77.

za el verdadero tema del diálogo. Hasta tal punto la parte dedicada al tema de lo bello en sí constituye un bloque bien caracterizado. Sin embargo, los dialogantes no pueden ser otros que Sócrates e Hipias. En el caso de Sócrates, no hay la menor duda. La introducción de ese personaje de carácter áspero en la búsqueda de la verdad, precisamente desde las primeras líneas en que se aborda el tema de lo bello, así como su constante presencia a lo largo de todo el resto del diálogo, nos demuestran que el tema está tratado desde el supuesto de que Sócrates es un interlocutor obligado. Quizá no parece tan obligado que el otro interlocutor haya de ser Hipias, pero la verdad es que el personaje está perfilado muy frecuentemente y muy bien. Es imposible en el diálogo tomar el tema separándolo de los interlocutores; la trabazón es completa. Es claro que el tema del diálogo podría haberse tratado con dialogantes no caracterizados, pero en el caso de este diálogo se puede decir que no ha sido escrita una sola línea sin tener presente que los que dialogaban eran, precisamente, Sócrates e Hipias.

Admitido lo que precede, como no puede ser por menos, comprobamos que la bella parte introductiva está, concretamente, destinada a la caracterización de los dos personajes, especialmente de Hipias, puesto que Sócrates aparece diseñado por contraste y, además, es ya un personaje canónico. Nos encontramos, pues, con un diálogo completamente trabado desde el principio hasta el fin con unidad interna precisa. Dos rasgos llaman, sin embargo, la atención: la ironía y la agresividad. Se trata sólo de una distinción de grado. Los dos personajes se expresan con más dureza de la habitual. La irritación de Hipias y la dura ironía de Sócrates desde 300c hasta 302a, así como las últimas palabras de Hipias en 304a, dejan una impresión de agresividad que no aparece en otros diálogos. Sin duda, hay

más pasión, por ejemplo, en la discusión de Calicles con Sócrates en el *Gorgias*, pero ese apasionamiento, e incluso irritación, no deja la impresión de la enemistad a flor de piel que se observa en nuestro diálogo. La ironía de Sócrates, antes aún de entrar en el tema de lo bello, no es una ironía contra los argumentos sino contra la persona, cuya descalificación se busca.

Es difícil explicarse por qué Platón decidió enfrentar dos veces, como únicos dialogantes, a Sócrates y a Hipias. No lo ha hecho con Protágoras ni con Gorgias, sofistas más representativos que Hipias. Puede ser que no quisiera volver a tocar a Protágoras, muerto casi un tercio de siglo antes de que Platón pudiera tener la idea de dar su nombre a un segundo diálogo. Gorgias era ya un anciano de cerca de 100 años al que no parecía oportuno hacer aparecer de nuevo en un diálogo. En cambio, Hipias era más joven y, durante algún tiempo, cuando ya Gorgias era muy viejo, debió de ser el sofista de más prestigio. Nuevamente, como en el *Hipias Menor*, se trata a este sofista muy por debajo de sus méritos reales. La imagen que nos llega a través de los dos diálogos resalta los defectos de Hipias —que ciertamente debió de ser un pozo de vanidad— sin hacer visibles sus notables méritos. Un juicio sobre Hipias sacado de su actuación en los dos diálogos citados tendría algo que ver con una parte de la realidad, pero no daría la medida de lo que realmente fue este sofista. Es curioso considerar que, si es cierto que Platón le dedicó dos diálogos, las dos veces lo haya tratado del mismo modo.

El *Hipias Mayor* ha dado lugar a la discusión de si el concepto de lo bello en sí, es decir, el que las cosas bellas son bellas por la presencia de lo bello, no es ya el comienzo de la teoría platónica de las ideas[2]. Una

[2] Véase GUTHRIE, *History of Greek Philosophy*, IV, páginas 188 y sigs.

afirmación semejante aparece en el *Eutifrón* 6d. Parece evidente que, de la pura abstracción socrática a la «teoría de las ideas», hay una vía en la que sería difícil determinar un punto exacto en el que se produzca el término de la una y el comienzo de la otra. Es el contexto general de un diálogo el que permite afirmar qué expresiones de este tipo deben ser tomadas en uno u otro sentido. El contexto de *Hipias Mayor* no da lugar a pensar que Platón se haya desprendido todavía de los moldes socráticos.

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

Para la versión española se ha seguido el texto de Burnet, *Platonis Opera*, vol. III, Oxford, 1903 (reimpresión, 1974).

BIBLIOGRAFÍA

Véase la indicación bibliográfica en pág. 174.

HIPIAS MAYOR

SÓCRATES, HIPIAS

SÓCRATES. — Elegante y sabio Hipias, ¿cuánto tiempo hace que no has venido a Atenas? 281a

HIPIAS. — No tengo tiempo, Sócrates. Cuando Élide tiene que negociar algo con alguna ciudad, siempre se dirige a mí en primer lugar entre los ciudadanos y me elige como embajador, porque considera que soy el más idóneo juez y mensajero de las conversaciones que se llevan a cabo entre las ciudades. En efecto, en b
muchas ocasiones he ido como embajador a diversas ciudades, pero las más de las veces, por muchos e importantes asuntos, he ido a Lacedemonia; por lo cual, y vuelvo a tu pregunta, no vengo con frecuencia a estos lugares.

SÓC. — Esto es ser de verdad un hombre sabio y perfecto, Hipias. Lo digo, porque tú eres capaz de recibir privadamente mucho dinero de los jóvenes y de hacerles un beneficio mayor del que tú recibes, y tam- c
bién porque eres capaz, públicamente, de prestar servicios a tu ciudad, como debe hacer un hombre que está dispuesto a no ser tenido en menos, sino a alcanzar buena opinión entre la mayoría. Ahora, Hipias, ¿cuál es realmente la causa de que los antiguos, cuyos nombres son famosos por su sabiduría: Pítaco[1],

[1] Pítaco de Mitilene, ciudad situada en la isla de Lesbos. Nació en 651. Entre sus cuarenta y cincuenta años gobernó durante diez la ciudad. Fue contemporáneo de Alceo, aunque

Bías, Tales de Mileto y los de su escuela, e incluso los más recientes hasta Anaxágoras[2], todos o casi todos, se hayan mantenido alejados de los asuntos públicos?

HIP. — ¿Qué otra razón crees, Sócrates, sino que eran débiles e incapaces de llegar con su espíritu a
d ambas cosas, la actividad pública y la privada?

SÓC. — Luego, por Zeus, así como las otras artes han progresado y, en comparación con los artesanos de hoy, son inhábiles los antiguos, ¿así también debemos decir que vuestro arte de sofistas ha avanzado y que son inferiores a vosotros los antiguos sabios?

HIP. — Hablas muy acertadamente.

SÓC. — Por tanto, Hipias, si ahora resucitara Bías,
282a se expondría a la risa frente a vosotros, del mismo modo que los escultores dicen que Dédalo[3], si viviera ahora y realizara obras como las que le hicieron famoso, quedaría en ridículo.

HIP. — Así es, Sócrates, como tú dices. Sin embargo, yo acostumbro a alabar antes y más a los antiguos y a los anteriores a nosotros que a los de ahora, para evitar la envidia de los vivos y por temor al enojo de los muertos.

SÓC. — Piensas y reflexionas acertadamente, según creo. Puedo añadir a tu idea mi testimonio de que

---

de más edad que éste. Bías de Priene, ciudad en la costa caria de Asia Menor. En 546 propuso en el Panjonion que los jonios evitaran el dominio persa y se unieran en una sola polis en Cerdeña. Tales de Mileto inicia la lista tradicional de los llamados filósofos de la naturaleza. Se hizo ya famoso al predecir el eclipse del 28 de mayo de 585, que hizo poner fin a la batalla entre medos y lidios a orillas del río Halis. Platón cita aquí, uno tras otro, a tres de los siete sabios de Grecia, cuyos nombres son fijos en la tradición. El cuarto nombre más generalmente admitido era el de Solón.

[2] Para Anaxágoras, véase pág. 163, nota 17.

[3] Personaje mítico, patrono de los artesanos atenienses. Sócrates lo considera, en razón de su anterior oficio de escultor, como su antepasado en *Eutifrón* 11c.

dices verdad y de que, en realidad, vuestro arte ha progresado en lo que se refiere a ser capaces de realizar la actividad pública junto con la privada. En efecto, Gorgias[4], el sofista de Leontinos, llegó aquí desde su patria en misión pública, elegido embajador en la idea de que era el más idóneo de los leontinos para negociar los asuntos públicos; ante el pueblo, dio la impresión de que hablaba muy bien, y en privado, en sesiones de exhibición y dando lecciones a los jóvenes, consiguió llevarse mucho dinero de esta ciudad. Y si *c*
quieres otro caso, ahí está el amigo Pródico; ha venido muchas veces en otras ocasiones para asuntos públicos, y la última vez, recientemente, llegado desde Ceos en misión pública, habló en el Consejo[5] y mereció gran estimación, y en privado, en sesiones de exhibición y dando lecciones a los jóvenes, recibió cantidades asombrosas de dinero. Ninguno de aquellos antiguos juzgó nunca conveniente cobrar dinero como remuneración ni hacer exhibiciones de su sabiduría ante cualquier clase de hombres. Tan simples eran, y *d*
así les pasaba inadvertido cuán digno de estimación es el dinero. Cada uno de éstos de ahora saca más dinero de su saber, que un artesano, sea el que sea, de su arte, y más que todos, Protágoras.

Hip. — No conoces lo bueno, Sócrates, acerca de esto. Si supieras cuánto dinero he ganado yo, te asombrarías. No voy a citar otras ocasiones, pero una vez llegué a Sicilia, cuando Protágoras se encontraba allí *e*
rodeado de estimación, y, siendo él un hombre de más edad y yo muy joven, en muy poco tiempo recibí más de ciento cincuenta minas; de un solo lugar muy pequeño, de Inico, más de veinte minas. Llegando a casa con ese dinero se lo entregué a mi padre, y él y los

[4] Para Gorgias y para Pródico, véase pág. 152, nota 5.
[5] Sobre el Consejo, véase pág. 171, nota 24.

demás de la ciudad quedaron asombrados e impresionados. En resumen, creo que yo he ganado más dinero que otros dos sofistas cualesquiera juntos, sean los que sean.

Sóc.—Muy bien, Hipias; es una gran prueba de tu sabiduría y de la sabiduría de los hombres de ahora
283a en comparación con los antiguos y de cuán diferentes eran éstos. Según tus palabras, era grande la ignorancia de los antiguos. Dicen que a Anaxágoras, por ejemplo, le aconteció lo contrario. Habiéndole dejado en herencia mucho dinero, no lo cuidó y lo perdió todo; tan neciamente ejercía la sofística. Dicen también cosas semejantes de otros antiguos. Me parece que con esto aportas un buen testimonio de la sabiduría de los
b actuales en comparación con la de los de antes, y es opinión de muchos que el verdadero sabio debe ser sabio para sí mismo y que, por tanto, es sabio el que más dinero gana. Sea ya suficiente lo dicho. Respóndeme a este punto. ¿De cuál, de entre las muchas ciudades a las que vas, has conseguido más dinero? ¿Es quizá evidente que de Lacedemonia, adonde has ido con mayor frecuencia?

Hip.—No, por Zeus, Sócrates.

Sóc.—¿Qué dices? ¿De dónde menos?

c Hip.—Nunca nada, en absoluto.

Sóc.—Dices algo prodigioso y extraño, Hipias. Dime, ¿acaso tu sabiduria no es capaz de hacer mejores para la virtud a los que están en contacto con ella y la aprenden?

Hip.—Sí, mucho, Sócrates.

Sóc.—¿Es que eres capaz de hacer mejores a los hijos de los habitantes de Inico, y te es imposible hacerlo con los hijos de los espartiatas?

Hip.—Está lejos de ser así, Sócrates.

Sóc.—¿Es que, realmente, los siciliotas desean hacerse mejores, y los lacedemonios no?

HIP. — En absoluto; también los lacedemonios, Sócrates. d

SÓC. — ¿Acaso evitaron tu enseñanza por falta de dinero?

HIP. — Sin duda no, puesto que lo tienen en abundancia.

SÓC. — ¿Qué razón puede haber, entonces, para que, deseándolo ellos y teniendo dinero, y siendo tú capaz de reportarles la mayor utilidad, no te hayan despedido cargado de dinero? Quizá sea esta otra razón, ¿acaso los lacedemonios no darían educación a sus hijos mejor que tú? ¿Debemos decir esto así y tú estás de acuerdo?

HIP. — De ningún modo. e

SÓC. — ¿Acaso no eras capaz de convencer a los jóvenes en Lacedemonia de que progresarían más recibiendo tus lecciones que las de sus conciudadanos, o no te fue posible persuadir a sus padres de que debían confiártelos a ti, en lugar de ocuparse ellos de sus hijos, si es que tienen interés por ellos? Pues no creo que impidieran por envidia que sus hijos se hicieran mejores.

HIP. — Tampoco yo creo que por envidia.

SÓC. — Sin embargo, Lacedemonia tiene buenas leyes.

HIP. — Ciertamente.

SÓC. — Pues en las ciudades con buenas leyes, lo 284a
más apreciado es la virtud.

HIP. — Sin duda.

SÓC. — Y tú sabes transmitirla a otros mejor que nadie.

HIP. — Con mucho, Sócrates.

SÓC. — Ciertamente, el que mejor sabe transmitir el arte de la hípica, ¿acaso no sería apreciado en Tesalia más que en el resto de Grecia y recibiría más di-

nero, y lo mismo en cualquier parte donde se tomara con interés este arte?

HIP. — Eso parece.

SÓC. — El que es capaz de proporcionar las más valiosas enseñanzas para la virtud, ¿no alcanzará los
b mayores honores y ganará, si quiere, la mayor cantidad de dinero en Lacedemonia y en cualquier ciudad griega que tenga buenas leyes? ¿O tú crees, amigo, que más bien en Sicilia y en la ciudad de Inico? ¿Debemos creer eso, Hipias? Pues, si tú lo aconsejas, debo hacerte caso.

HIP. — No es tradición de los lacedemonios, Sócrates, cambiar las leyes ni educar a sus hijos contra las costumbres.

SÓC. — ¿Qué dices? ¿No es tradición para los lace-
c demonios obrar rectamente, sino erróneamente?

HIP. — Yo no lo afirmaría, Sócrates.

SÓC. — ¿No es verdad que obrarían rectamente educando a los jóvenes mejor, en vez de hacerlo peor?

HIP. — Sí, rectamente. Pero no es legal para ellos dar una educación que venga del extranjero; puesto que, sábelo bien, si algún otro, alguna vez, recibiera dinero allí por la educación, yo recibiría mucho más. Por lo menos, les gusta oírme y me alaban; pero, como digo, no es esa la ley.

d SÓC. — ¿Dices tú, Hipias, que la ley es un perjuicio, o un beneficio para la ciudad?

HIP. — Se establece, creo yo, para beneficio, pero alguna vez también perjudica, cuando la ley se hace mal.

SÓC. — ¿Qué podemos decir? ¿Los legisladores no establecen la ley en la idea de que es el mayor bien para la ciudad y de que sin ella es imposible gobernar en buen orden?

HIP. — Dices la verdad.

Sóc. — Luego, cuando los que intentan establecer las leyes no alcanzan el bien, tampoco alcanzan lo justo ni la ley. ¿Qué dices tú?

Hip. — Con un razonamiento exacto, Sócrates, así es; sin embargo, la gente no suele expresarlo así. e

Sóc. — ¿Quiénes, Hipias, los que saben, o los que no saben?

Hip. — La mayoría de los hombres.

Sóc. — ¿Son éstos, la mayoría, los que conocen la verdad?

Hip. — De ningún modo.

Sóc. — Pero, al menos, los que saben consideran que, en verdad, es más propio de la ley para todos los hombres producir beneficio, que perjuicio. ¿No estás de acuerdo?

Hip. — Sí, estoy de acuerdo en que en verdad eso es más propio de la ley.

Sóc. — ¿Luego esa es la verdad y es así como creen los que saben?

Hip. — Sin duda.

Sóc. — De todos modos, para los lacedemonios, como tú dices, es más beneficioso recibir la educación dada por ti, aun siendo ésta extranjera, que 285a
recibir la de su propio país.

Hip. — Y digo la verdad.

Sóc. — E, incluso, que lo más beneficioso es lo más propio de la ley, ¿dices también eso, Hipias?

Hip. — Lo he dicho, en efecto.

Sóc. — Luego, según tu razonamiento, para los hijos de los lacedemonios es más propio de la ley recibir la educación de Hipias y es contra la ley recibirla de sus padres, puesto que, en realidad, van a recibir más beneficio de ti.

Hip. — Ciertamente lo van a recibir, Sócrates.

Sóc. — Luego infringen la ley los lacedemonios no b
dándote dinero ni confiándote a sus hijos.

HIP. — Estoy de acuerdo en esto; pues me parece que hablas en mi favor y no debo oponerme.

SÓC. — Así pues, amigo, encontramos que los lacedemonios infringen la ley y, aún más, lo hacen en asunto de máxima importancia; ellos, que parecen ser los más respetuosos de la ley. Pero, por los dioses, Hipias, te alaban y les gusta oír lo que tú expones. ¿Qué es ello? ¿Es, sin duda, lo que tan bellamente
c sabes, lo referente a los astros y los fenómenos celestes?

HIP. — De ningún modo, eso no lo soportan.

SÓC. — ¿Les gusta oírte hablar de geometría?

HIP. — De ningún modo, puesto que, por así decirlo, muchos de ellos ni siquiera conocen los números.

SÓC. — Luego están muy lejos de seguir una disertación tuya sobre cálculo.

HIP. — Muy lejos, sin duda, por Zeus.

SÓC. — ¿Les hablas, por cierto, de lo que tú sabes
d distinguir con mayor precisión que nadie, del valor de las letras, de las sílabas, de los ritmos y las armonías?

HIP. — ¿De qué armonías y letras, amigo?

SÓC. — ¿Qué es, ciertamente, lo que ellos te escuchan con satisfacción y por lo que te alaban? Dímelo tú mismo, ya que yo no consigo dar con ello.

HIP. — Escuchan con gusto lo referente a los linajes, los de los héroes y los de los hombres, Sócrates, y lo referente a las fundaciones de ciudades, cómo se construyeron antiguamente y, en suma, todos los
e relatos de cosas antiguas, hasta el punto de que yo mismo he tenido que estudiar y practicar a fondo todos estos temas.

SÓC. — Por Zeus, suerte tienes, Hipias, de que los lacedemonios no sientan gusto en que se les recite la nómina de nuestros arcontes desde Solón; de ser así, tendrías buen trabajo para aprendértela.

HIP. — ¿De qué, Sócrates? Si oigo una sola vez cincuenta nombres, los recuerdo.

SÓC. — Es verdad; no tenía en cuenta que tú dominas la mnemotecnia. Así que supongo que, con razón, los lacedemonios lo pasan bien contigo, que sabes muchas cosas, y te tienen, como los niños a las 286a
viejas, para contarles historias agradables.

HIP. — Sí, por Zeus, Sócrates; al tratar de las bellas actividades que debe un joven ejercitar, hace poco fui muy alabado allí. Acerca de ello tengo un discurso muy bellamente compuesto, bien elaborado sobre todo en la elección de las palabras. Éste es, poco más o menos, el argumento y el comienzo. Después de que fue tomada Troya, dice el discurso que Neoptólemo preguntó a Néstor cuáles eran las actividades buenas que, al ejercitarlas en la juventud, harían que un hom- b
bre alcanzara la mayor estimación. A continuación, habla Néstor y le propone numerosas actividades bellas y de acuerdo con las costumbres. He expuesto este discurso en Lacedemonia y tengo la intención de exponerlo aquí, pasado mañana, en la escuela de Fidóstrato, así como otros temas que merecen oírse. Me lo ha pedido Éudico[6], el hijo de Apemanto. Procura estar allí tú y llevar a otros que sean capaces de escu- c
char y juzgar lo que yo diga.

SÓC. — Así será, Hipias, si lo quiere la divinidad. Sin embargo, respóndeme ahora brevemente sobre esta cuestión, pues me lo has recordado con oportunidad. Recientemente, Hipias, alguien me llevó a una situación apurada en una conversación, al censurar yo unas cosas por feas y alabar otras por bellas, haciéndome esta pregunta de un modo insolente: «¿De dónde sabes tú, Sócrates, qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿podrías tú decir qué es lo bello?» d

[6] Sobre Éudico, véase pág. 375, nota 1.

Yo, por mi ignorancia, quedé perplejo y no supe responderle convenientemente. Al retirarme de la conversación estaba irritado conmigo mismo y me hacía reproches, y me prometí que, tan pronto como encontrara a alguno de vosotros, los que sois sabios, le escucharía, aprendería y me ejercitaría, e iría de nuevo al que me había hecho la pregunta para volver a empezar la discusión. En efecto, ahora, como dije, llegas con oportunidad. Explícame adecuadamente qué es lo
e bello en sí mismo y, al responderme, procura hablar con la máxima exactitud, no sea que, refutado por segunda vez, me exponga de nuevo a la risa. Sin duda, tú lo conoces claramente y éste es un conocimiento insignificante entre los muchos que tú tienes.

HIP.—Sin duda insignificante, por Zeus, Sócrates, y sin importancia alguna, por así decirlo.

SÓC.—Luego lo aprenderé fácilmente y ya nadie me refutará.

287*a* HIP.—Ciertamente, nadie; de lo contrario, sería mi saber desdeñable y al alcance de cualquiera.

SÓC.—Buenas son tus palabras, por Hera, Hipias, si vamos a dominar a ese individuo. Pero, ¿no hay inconveniente en que yo lo imite y que, cuando tú respondas, objete los razonamientos? En efecto, tengo alguna práctica de esto. Si no te importa, quiero hacerte objeciones para aprender con más seguridad.

HIP.—Pues bien, hazlo. En efecto, como decía
b ahora, la cuestión no es importante y yo podría enseñarte a responder a preguntas incluso mucho más difíciles que ésta, de modo que ningún hombre sea capaz de refutarte.

SÓC.—¡Ay, qué bien hablas! Pero, puesto que tú me animas, me voy a convertir lo más posible en ese hombre y voy a intentar preguntarte. Porque, si tú le expusieras a él este discurso que dices sobre las ocupaciones bellas, te escucharía y, en cuanto terminaras

de hablar, no te preguntaría más que sobre lo bello, pues tiene esa costumbre, y te diría: «Forastero de c Élide, ¿acaso no son justos los justos por la justicia?» Responde, Hipias, como si fuera él el que te interroga.

HIP. — Responderé que por la justicia.

SÓC. — Luego ¿existe esto, la justicia?

HIP. — Sin duda.

SÓC. — Luego también los sabios son sabios por la sabiduría y todas las cosas buenas lo son por el bien.

HIP. — ¿Cómo no?

SÓC. — Por cierto, estas cosas existen, pues no sería así, si no existieran.

HIP. — Ciertamente, existen.

SÓC. — ¿Acaso las cosas bellas no son bellas por lo bello?

HIP. — Sí, por lo bello. d

SÓC. — ¿Existe lo bello?

HIP. — Existe. ¿Cómo no va a ser así?

SÓC. — Dirá él: «Dime, forastero, ¿qué es lo bello?»

HIP. — ¿Acaso el que hace esta pregunta, Sócrates, quiere saber qué es bello?

SÓC. — No lo creo, sino qué es lo bello, Hipias.

HIP. — ¿Y en qué difiere una cosa de otra?

SÓC. — ¿Te parece que no hay ninguna diferencia?

HIP. — Ciertamente, no hay ninguna [7].

SÓC. — Sin embargo, es evidente que tú lo sabes mejor. A pesar de eso, amigo, reflexiona. No te pregunta qué es bello, sino qué es lo bello. e

HIP. — Ya entiendo, amigo; voy a contestarte qué es lo bello y es seguro que no me refutará. Ciertamente, es algo bello, Sócrates, sábelo bien, si hay que decir la verdad, una doncella [8] bella.

[7] Resulta extraña una afirmación de este tipo. Algo debió de ver Platón en Hipias para, a pesar de la brillantez de éste en tantas cosas, atribuirle tanta falta de raciocinio.

[8] No sería correcto traducir mujer o muchacha. A la obje-

SÓC.— ¡Por el perro, Hipias, que has contestado bella y brillantemente! ¿Es cierto que, si respondo
288a eso, habré contestado a la pregunta correctamente y que no hay riesgo de que se me refute?

HIP.— ¿Cómo podrías ser refutado, Sócrates, en una cosa en la que todos los hombres piensan lo mismo y todos los oyentes confirmarían que tienes razón?

SÓC. — Bien, ciertamente lo harán. Deja, Hipias, que yo examine para mis adentros lo que dices. Nuestro hombre me hará, poco más o menos, esta pregunta: «¡Ea!, Sócrates, contesta. ¿Todas las cosas que tu afirmas que son bellas, sólo son bellas si existe lo bello en sí mismo?» Yo diré que si una doncella hermosa es una cosa bella, hay algo por lo que estas cosas son bellas.

b HIP.— ¿Crees, en efecto, que él intentará aún argumentar que no es bello lo que tú dices y que, si lo intenta, no quedará en ridículo?

SÓC. —Sé bien que lo intentará, admirable amigo. El resultado nos mostrará si va a quedar en ridículo al intentarlo. Quiero manifestarte lo que él nos va a decir.

HIP. —Dilo ya.

SÓC. — «¡Qué agradable eres, Sócrates!, dirá él. ¿No es algo bello una yegua bella a la que, incluso, el dios ha alabado en el oráculo?» ¿Qué le contestaremos, Hi-
c pias? ¿No es cierto que debemos decir que también le yegua, la que es bella, es algo bello? ¿Cómo nos atreveríamos a negar que lo bello no es bello?

HIP.—Tienes razón, Sócrates, puesto que también el dios dice esto con verdad. En efecto, en mi tierra hay yeguas muy bellas.

---

tiva belleza se añade el dato de la virginidad. Está claro que, en general, como sucedía con la palabra doncella en castellano, se usaba para toda mujer soltera.

Sóc.—«Sea, dirá él. ¿Y una lira bella no es algo bello?» ¿Decimos que sí, Hipias?

Hip.—Sí.

Sóc.—Él dirá a continuación, y lo sé casi seguro fundándome en su modo de ser: «¿Y una olla bella, no es acaso algo bello?

Hip.—Pero, ¿quién es ese hombre, Sócrates? Un d
mal educado para atreverse a decir palabras vulgares en un tema serio.

Sóc.—Así es él, Hipias, desatildado, grosero, sin otra preocupación que la verdad. Pero, sin embargo, hay que responderle, y yo me adelanto a hacerlo. Si un buen alfarero hubiera dado forma a la olla, alisada, redonda y bien cocida, como algunas bellas ollas de dos asas, de las que caben seis *coes*[9], tan bellas, si preguntara por una olla así, habría que admitir que es bella. ¿Cómo diríamos que no es bello lo que es bello? e

Hip.—De ningún modo, Sócrates.

Sóc.—«¿También, dirá él, una olla bella es algo bello?» Contesta.

Hip.—Así es, Sócrates, creo yo. También es bella esta vasija si está bien hecha, pero, en suma, esto no merece ser juzgado como algo bello en comparación a una yegua, a una doncella y a todas las demás cosas bellas.

Sóc.—Está bien. Ya comprendo, Hipias, que enton· 289a
nosotros debemos responder lo siguiente al que nos hace tal pregunta. «Amigo, tú ignoras que es verdad lo que dice Heraclito[10], que, sin duda, el más bello de los

---

[9] El *coes* era una medida de tres litros aproximadamente. En la traducción está el verbo «caber» con el valor transitivo usado por nuestros clásicos.

[10] El famoso representante de la Filosofía del Ser. Nació en Éfeso a finales del segundo tercio del siglo VI. De familia aristocrática, conservó siempre ese espíritu. Esta cita forma el fragmento 82 —y la siguiente, el frag. 83— en la edición de Diels-Kranz.

monos es feo en comparación con la especie humana y que la olla más bella es fea en comparación con las doncellas, según dice Hipias, el sabio». ¿No es así, Hipias?

HIP. — Exactamente, Sócrates; has respondido correctamente.

SÓC. — Escucha. Yo sé que tras esto él dirá: «Pero ¿qué dices, Sócrates? Si alguien compara a las don-
b cellas con las diosas, ¿no experimentará lo mismo que al comparar las ollas con las doncellas? ¿No es cierto que la doncella más bella parecerá fea? ¿Acaso no dice también Heraclito, a quien tú citas, que el hombre más sabio comparado con los dioses parece un mono en sabiduría, en belleza y en todas las demás cosas?» ¿Debemos admitir, Hipias, que la doncella más bella es fea en comparación con las diosas?

HIP. — ¿Quién podría oponerse a eso, Sócrates?

c SÓC. — Pues bien, si admitimos esto, se reirá y dirá: «¿Tienes presente, Sócrates, lo que se te preguntó?» Yo le diré que se me preguntaba qué era realmente lo bello en sí mismo. A continuación él dirá: «¿Se te pregunta por lo bello y tú respondes con lo que precisamente no es más bello que feo, según tú mismo dices?». «Así parece», diré yo. ¿Es que tú me aconsejas decir algo, amigo?

HIP. — Digo eso mismo; y, ciertamente, él dirá verdad al decir que con relación a los dioses la raza humana no es bella.

SÓC. — «Si te hubiera preguntado desde el principio, dirá él, qué cosa es bella y a la vez fea y tú me hubie-
d ras respondido lo que ahora, habrías contestado correctamente. ¿Crees tú aún que lo bello en sí, eso con lo que todas las demás cosas se adornan y aparecen bellas cuando se les une esta especie, es una doncella, una yegua o una lira?»

HIP. — Ciertamente, Sócrates, no hay cosa más sencilla que darle una respuesta, si él busca qué cosa es lo bello con lo que se adornan todas las demás cosas y aparecen bellas al añadírselas esto. En efecto, este *e*
hombre es muy simple y no entiende nada de objetos bellos. Si le respondes que lo bello por lo que él pregunta no es otra cosa que el oro, se quedará confuso y no intentará refutarte. Pues todos sabemos que a lo que esto se añade, aunque antes pareciera feo, al adornarse con oro, aparece bello.

SÓC. — No conoces al hombre, Hipias, no sabes cuán sorprendente es y cómo no acepta fácilmente nada.

HIP. — ¿Qué tiene que ver eso, Sócrates? Lo que está perfectamente dicho tiene que aceptarlo, y si no lo *290a*
acepta, quedará en ridículo.

SÓC. — Excelente Hipias, ciertamente no sólo no aceptará esta respuesta, sino que se burlará mucho de mí y me dirá: «Tú, gran ciego, ¿crees que Fidias es un mal artista?». Yo le diré que de ningún modo lo creo.

HIP. — Y dirás bien, Sócrates.

SÓC. — Sin duda. Pero, cuando yo reconozca que Fidias es buen artista, a continuación él me dirá: «¿Desconocía Fidias esta especie de lo bello de que tú hablas?» «¿En qué te fundas?», le diré yo. Me contestará: *b*
«En que no hizo de oro los ojos de Atenea [11] ni el resto del rostro, ni tampoco los pies ni las manos, si realmente tenían que parecer muy bellos al ser de oro, sino que los hizo de marfil; es evidente que cometió este error por ignorancia, al desconocer, en efecto, que es el oro lo que hace bellas todas las cosas a las que se añade». Si me contesta esto, ¿qué le debemos responder, Hipias?

---

[11] La estatua de oro y marfil de la diosa Atenea que Fidias esculpió para el Partenón.

HIP. — No es difícil: le diremos que obró recta-
c mente. En efecto, también el marfil es bello, creo yo.

SÓC. — Él va a decir. «¿Por qué no hizo de marfil el espacio entre los dos ojos sino de mármol, tras haber buscado una clase de mármol lo más parecida al marfil? ¿Acaso también el mármol bello es también una cosa bella?» ¿Diremos que sí, Hipias?

HIP. — Lo diremos, al menos cuando su uso es adecuado.

SÓC. — ¿Cuando no es adecuado es feo? ¿Debo admitirlo, o no?

HIP. — Acepta que es feo cuando no es adecuado.

d SÓC. — «¿No es cierto, dirá él, que el marfil y el oro, sabio Sócrates, cuando son adecuados hacen que las cosas aparezcan bellas y cuando no son adecuados, feas?» ¿Negamos, o admitimos que él dice la verdad?

HIP. — Vamos a admitir que lo que es adecuado a cada cosa, eso la hace bella.

SÓC. — «¿Qué es lo adecuado, dirá él, cuando se hace hervir, llena de hermosas legumbres, la bella olla de la que acabamos de hablar: una cuchara de oro o de madera de higuera?»

HIP. — ¡Por Heracles!, ¿qué hombre es ese, Sócra-
e tes? ¿No quieres decirme quién es?

SÓC. — No lo conocerías si te dijera el nombre.

HIP. — Pues, incluso ahora, ya sé que es un hombre falto de instrucción.

SÓC. — Es muy molesto, Hipias. Sin embargo, ¿qué le vamos a decir? ¿Cuál de las dos cucharas es adecuada a la legumbre y a la olla? ¿No es evidente que la de madera de higuera? Da más aroma a la legumbre y, además, amigo, no nos podría romper la olla ni derramaría la verdura ni apagaría el fuego dejando sin un plato muy agradable a los que iban a comer. En cambio, la de oro podría hacer todas estas cosas, de manera que, según parece, podemos decir que la de madera de

higuera es más adecuada que la de oro, a no ser que 291a
tú digas otra cosa.

Hip. — En efecto, es más adecuada, Sócrates; no obstante, yo no dialogaría con un hombre que hace ese tipo de preguntas.

Sóc. — Haces bien, amigo. No sería adecuado para ti contaminarte con tales palabras, un hombre como tú tan bien vestido, que usa un calzado tan bello y que tiene buena reputación entre los griegos por su sabiduría. En cambio, para mí no existe dificultad en mezclarme con este hombre. Así pues, instrúyeme previa- b
mente y responde en favor mío: «Si la cuchara de madera de higuera es más adecuada que la de oro —dirá nuestro hombre—, ¿no es cierto que será también más bella, puesto que has admitido, Sócrates, que lo adecuado es más bello que lo no adecuado?» ¿Debemos admitir, Hipias, que la cuchara de madera de higuera es más bella que la de oro?

Hip. — ¿Quieres que te diga lo que puedes decir que es lo bello y librarte de tantas palabras?

Sóc. — Sí que quiero. Pero no antes de que me digas, cuál de las dos cucharas de que acabamos de ha- c
blar debo decirle a él que es adecuada y más bella.

Hip. — Si quieres, respóndele que la hecha de higuera.

Sóc. — Di, pues, ahora lo que ibas a decir antes. Pues con esta respuesta, si digo que lo bello es el oro, no va a resultar, según me parece, más bello el oro que la madera de higuera. Vamos a lo de ahora. ¿Qué dices, de nuevo, que es lo bello?

Hip. — Voy a decírtelo. Me parece que tú tratas de d
definir lo bello como algo tal que nunca parezca feo a nadie en ninguna parte.

Sóc. — Exactamente, Hipias. Ahora lo comprendes muy bien.

HIP. — Escucha. Con respecto a lo que voy a decir, sábelo bien, si alguien tiene algo que objetar, di que yo no entiendo nada.

SÓC. — Habla en seguida, por los dioses.

HIP. — Digo, en efecto, que, para todo hombre y en todas partes, lo más bello es ser rico, tener buena salud, ser honrado por todos los griegos, llegar a la
e vejez, dar buena sepultura a sus padres fallecidos y ser enterrado bella y magníficamente por los propios hijos.

SÓC. — ¡Ay! ¡Ay, Hipias! Ciertamente, has hablado de un modo maravilloso, grandioso y digno de ti. Por Hera, yo te admiro y creo que, en la medida en que te es posible, me ayudas amistosamente; pero no damos en el blanco con nuestro hombre, sino que ahora se reirá más de nosotros; sábelo bien.

HIP. — Peligrosa risa, Sócrates, pues, si no tiene nada que decir a esto y se ríe, se ridiculizará a sí mismo
292*a* y será objeto de risa por parte de los presentes.

SÓC. — Tal vez sea así, pero quizá, según yo presumo, por esta respuesta es probable que no solamente se ría de mí.

HIP. — ¿Qué entonces?

SÓC. — Que si casualmente tiene un bastón y no me aparto, huyendo de él, intentará seguramente alcanzarme.

HIP. — ¿Qué dices? ¿Es de algún modo ese hombre tu dueño y, al hacerlo, no será detenido y condenado?
b ¿Vuestra ciudad no está sujeta a leyes y permite que los ciudadanos puedan golpearse unos a otros injustamente?

SÓC. — En modo alguno lo permite nuestra ciudad.

HIP. — Luego será condenado, si te golpea injustamente.

Sóc. —No me parece que injustamente, Hipias. No lo pienso así, sino justamente, si le doy esa contestación.

Hip. — Pues bien, también me lo parece a mí, puesto que tú mismo lo crees [12].

Sóc. — ¿Puedo decirte por qué creo que me golpearía con justicia, si le contestara eso? ¿Acaso también tú me vas a golpear sin juzgarme? ¿O vas a escuchar mis palabras?

Hip.— Sería indigno, Sócrates, que no te escuchara. c
¿Qué vas a decir?

Sóc. — Voy a hablar del mismo modo que antes, intentando imitarle, para no dirigirte palabras duras e insólitas como las que él me dirigirá a mí. Ten por seguro que me dirá: «Dime, Sócrates, ¿crees que recibirás golpes injustamente, tú que has cantado tal ditirambo de modo tan desafinado y te has apartado tanto de la pregunta?» «¿Cómo es eso?», le diré yo. «¿Qué cómo?, me dirá. ¿Es que no eres capaz de acordarte de que yo te preguntaba qué es lo bello en sí
mismo, aquello que añadido a cualquier cosa hace que d
ésta sea bella: piedra, madera, hombre, dios, una acción o un conocimiento cualquiera? Yo, amigo, pregunto qué es la belleza en sí, y no puedo con mis gritos llegar a ti más que si tuviera a mi lado una piedra, una rueda de molino sin oídos ni cerebro.» ¿Acaso no te enfadarías, Hipias, si, llevado por el temor, respondiera yo a estas palabras: «Es Hipias el que dice que
esto es lo bello, aunque yo le había preguntado, como e
tú a mí, qué es bello para todos y siempre.» ¿Qué dices? ¿No te vas a enfadar, si digo esto?

---

[12] No es posible ver aquí una aceptación por parte de Hipias, sino desgana y poco interés por lo que Sócrates está diciendo, como queda confirmado por el temor de Sócrates de que no le siga escuchando.

HIP.— Yo sé con certeza, Sócrates, que lo que yo he dicho es bello y se presentará como bello para todos.

SÓC.— «¿Lo será en lo futuro?, dirá él. Pues lo bello es bello siempre.»

HIP.— Sin duda.

SÓC.— «¿Luego lo era también en el pasado?», dirá el hombre.

HIP.— También lo era.

SÓC.— «¿No es verdad que el forastero de Élide decía, dirá él, que era bello para Aquiles ser enterrado después de sus padres y también, para Éaco, su
293a abuelo, y para los otros nacidos de dioses y para los mismos dioses?»

HIP.— ¿Qué dices? Vete al diablo. Estas preguntas del hombre ni siquiera son reverentes.

SÓC.— ¿Qué podemos hacer? Afirmar que esto es así, cuando otro lo pregunta, ¿no es muy irreverente?

HIP.— Quizá.

SÓC.— Quizá también tú eres el que dice que, siempre y para todos, es bello ser enterrado por sus hijos y enterrar a los padres. ¿Acaso no era también uno de ellos Heracles [13] y todos lo que ahora hemos nombrado?

HIP.— Pero yo no hablaba de los dioses.

b SÓC.— Ni de los héroes, según parece.

HIP.— Ni de cuantos eran hijos de dioses.

SÓC.— Pero, ¿de los que no lo eran?

HIP.— Sin duda.

SÓC.— Y bien, con arreglo a tus palabras era indigno, impío y vergonzoso, según parece, para Tántalo [14],

---

[13] Hijo de Zeus y Alcmena, sufrió la persecución de Hera, que le llevó a dar muerte a sus propios hijos. Murió al enviarle imprudentemente su esposa Deyanira un manto envenenado con la sangre del centauro Neso.

[14] Tántalo es uno de los condenados a castigos eternos en el Hades. Ya aparece así en *Odisea* 582 sigs. Para probar la omnisapiencia de los dioses, les sirvió en un banquete la carne de su propio hijo Pélope. Dárdano, hijo de Zeus y de una mor-

Dárdano y Zeto; en cambio, era bello para Pélope y los otros así nacidos.

HIP. — Eso pienso.

SÓC. — «Así pues, piensas ahora, me dirá él, lo que
antes negabas, es decir, que ser enterrado por los hi-
jos tras haber enterrado a los padres es, para algunos
y en algunas ocasiones, feo. Más aún, que, según pare- c
ce, no es posible que eso llegue a ser y realmente sea
algo bello para todos. De manera que este argumento
ha sufrido el mismo inconveniente que los tratados an-
tes, los de la doncella y la olla, y, de manera aún más
ridícula que aquéllos, es bello para unos y no lo es
para otros. Por ahora, me dirá él, aún no eres capaz,
Sócrates, de dar una respuesta a la pregunta de qué
es lo bello». Estos reproches y otros por el estilo me
hará con justicia, si le contesto como tú dices. En
efecto, Hipias, casi siempre dialoga conmigo así poco
más o menos; otras veces se compadece de mi inex- d
periencia e ignorancia y él mismo adelanta algo deter-
minado y me pregunta si me parece que eso es lo bello,
y lo mismo acerca de cualquier cosa que eventualmen-
te pregunte y se refiera al objeto de nuestra con-
versación.

HIP. — ¿En qué sentido dices eso, Sócrates?

SÓC. — Voy a explicártelo. «¡Oh incomprensible
Sócrates!, me dice él, deja de darme tales contesta-
ciones; son, en efecto, demasiado simples y refuta-
bles. En cambio, examina si te parece que es bello
lo que ahora objetábamos en la respuesta, cuando de- e
cíamos que el oro es bello para las cosas que es ade-
cuado y no lo es para las que no es adecuado, y así
todas las otras cosas a las que esto se añade. Examina

---

tal, es antepasado de Laomedonte, el padre de Príamo. Zeto, hermano gemelo de Anfión, es hijo de Zeus y de Antíope. Dárdano y Zeto fueron quemados sobre una pira. Pélope es el antepasado mítico de los reyes de Micenas y de Esparta.

lo adecuado en sí y la naturaleza de lo adecuado en sí, por si lo bello es precisamente esto». Yo tengo la costumbre de aceptarle en cada ocasión estas propuestas. No sé qué decirle. Así pues, ¿te parece que lo adecuado es bello?

HIP. — Totalmente, Sócrates.

SÓC. — Examinémoslo, no sea que nos equivoquemos.

HIP. — Debemos examinarlo.

SÓC. — Velo, pues. ¿Decimos que lo adecuado es lo
294a que, al ser añadido, hace que cada una de las cosas en las que está presente parezca bella, o hace que sea bella, o ninguna de estas dos cosas?

HIP. — A mí me parece que lo que hace que parezcan bellas. Por ejemplo, si un hombre se pone el manto o el calzado que le convienen, aunque él sea ridículo, da mejor apariencia.

SÓC. — Por tanto, si lo adecuado hace que se parezca más bello que lo que se es, sería un engaño en relación con lo bello y no sería esto lo que nosotros buscamos,
b Hipias. Pues nosotros buscamos aquello con lo que todas las cosas bellas son bellas, de la misma manera que todas las cosas grandes son grandes por el hecho de sobrepasar; pues, todas las cosas son grandes por esto, y aunque no lo parezcan, si exceden de la medida, son necesariamente grandes. Siguiendo este razonamiento, ¿qué sería lo bello, con lo que todas las cosas son bellas, lo parezcan o no? No podría ser lo adecuado, pues las hace parecer más bellas de lo que son, según tus palabras, y no permite que aparezcan según son. Hay que intentar decir qué es lo que hace que
c sean bellas, como acabo de decir, lo parezcan o no. En efecto, es esto lo que buscamos, si buscamos lo bello.

HIP. — Pero lo adecuado, Sócrates, si está presente, hace que las cosas parezcan y sean bellas.

Sóc. — ¿No es imposible que lo que en realidad es bello parezca no serlo, si está presente lo que le hace parecerlo?

Hip. — Sí, es imposible.

Sóc. — ¿Debemos convenir, Hipias, que a todas las cosas realmente bellas, incluso instituciones y costumbres, todos los hombres las tienen siempre como bellas y les parecen bellas, o bien, todo lo contrario, que no *d* hay conocimiento sobre ello y que, privadamente, entre las personas y, públicamente, entre las ciudades hay más porfía y lucha sobre esto que sobre otra cosa?

Hip. — Más bien así, Sócrates, que no hay conocimiento.

Sóc. — No sería así, si es que de algún modo se les añadiera la apariencia. Se les añadiría, si lo adecuado fuera bello y no sólo hiciera que las cosas sean bellas, sino también que lo parezcan. De manera que si es lo adecuado lo que hace que las cosas sean bellas, eso sería lo bello que nosotros buscamos, no ciertamente lo que las hace parecer bellas. Si, por otra parte, lo adecuado es lo que las hace parecer bellas, no sería *e* eso lo bello que nosotros buscamos. En efecto, lo que buscamos hace que las cosas sean bellas, pero una misma causa no podría hacer que las cosas parezcan y sean bellas o de otra cualidad. Decidamos ya si nos parece que lo adecuado es lo que hace que las cosas parezcan bellas o lo que hace que lo sean.

Hip. — Que lo parezcan, pienso yo, Sócrates.

Sóc. — ¡Ay! Se aleja de nosotros y nos huye, Hipias, el conocimiento de qué es lo bello, puesto que lo adecuado se ha mostrado como algo diferente de lo bello.

Hip. — Sí, por Zeus, Sócrates, y me causa extrañeza.

Sóc. — Sin embargo, amigo, no abandonemos todavía esto, pues aún tengo cierta esperanza de que se *295a* aclare qué es lo bello.

HIP. — Estoy seguro, Sócrates; ni siquiera es difícil conseguirlo. En efecto, estoy convencido de que, si me quedara a solas un poco de tiempo y lo reflexionara, te lo diría con la máxima exactitud.

SÓC.— ¡Ay, no seas presuntoso, Hipias! Ves cuántas dificultades nos ha causado ya esta búsqueda; es de temer que se nos crispe la cuestión y se nos escape
b aún más. Pero no he dicho nada; pues tú, creo yo, lo conseguirás fácilmente cuando estés solo. Pero, por los dioses, descúbrelo junto a mí y, si quieres, haz la investigación conmigo como ahora. Si lo descubrimos, será excelente; si no, yo me consolaré con mi suerte y tú, en cuanto me hayas dejado, lo hallarás con facilidad. Si lo descubrimos ahora, sin duda que no te voy a ser molesto preguntándote qué era lo que tú hallaste a solas. Mira ahora de nuevo si te parece a ti que lo que
c voy a decir es lo bello —pero examínalo prestándome mucha atención, no sea que yo diga tonterías: tomemos como bello lo que es útil. He hablado haciendo la reflexión de este modo: son bellos los ojos, no los de condición tal que no pueden ver, sino los que sí pueden y son útiles para ver. ¿Es así?

HIP. — Sí.

SÓC.— Luego también, siguiendo de este modo, decimos que todo el cuerpo es bello bien para la carrera, bien para la lucha, y lo mismo, todos los animales, un
d caballo, un gallo, una codorniz; los enseres y todos los vehículos, de tierra; en el mar, los barcos y las trirremes, y todos los instrumentos, los de música y los de las otras artes, y, si quieres, las costumbres y las leyes; en suma, llamamos bellas a todas estas cosas por la misma razón, porque consideramos en cada una de ellas para qué han nacido, para qué han sido hechas, para qué están determinadas, y afirmamos que lo útil es bello teniendo en cuenta en qué es útil, con res-
e pecto a qué es útil y cuándo es útil; lo inútil para todo

esto lo llamamos feo. ¿Acaso no piensas tú también así, Hipias?

HIP. — Sí lo pienso.

SÓC. — ¿Luego afirmamos rectamente ahora que lo útil es precisamente bello, más que cualquier otra cosa?

HIP. — Lo afirmamos rectamente, Sócrates.

SÓC. — ¿Lo que es capaz de realizar una cosa es útil para lo que es capaz, y lo que no es capaz es inútil?

HIP. — Sin duda.

SÓC. — ¿Luego el poder es algo bello y la falta de poder, algo feo?

HIP. — Totalmente, Sócrates. Otras cosas te darán testimonio de que esto es así, sobre todo la política; entre los políticos y en sus propias ciudades ejercer *296a* el poder es lo más bello; no tener ningún poder es lo más feo.

SÓC. — Muy bien. Por los dioses, Hipias, ¿acaso por esto la sabiduría es lo más bello y la ignorancia lo más feo?

HIP. — ¿Qué estás pensando, Sócrates?

SÓC. — Conserva la calma, amigo. Me da miedo pensar qué es lo que realmente estamos diciendo.

HIP. — ¿Qué temes de nuevo, Sócrates? Ahora tu *b* razonamiento se ha producido perfectamente.

SÓC. — Así quisiera yo, pero examina esto conmigo. ¿Acaso haría alguien algo que no conoce ni puede hacer en absoluto?

HIP. — De ningún modo. ¿Cómo va alguien a hacer lo que no puede hacer?

SÓC. — Los que cometen errores y hacen mal y lo hacen contra su voluntad, ¿no es cierto que no harían nunca esto si no pudieran hacerlo?

HIP. — Es evidente.

SÓC. — Luego los que pueden son potentes por el *c* poder, no por la falta de poder.

HIP. — No lo son, ciertamente, por la falta de poder.

SÓC. — ¿Todos los que son potentes pueden hacer lo que hacen?

HIP. — Sí.

SÓC. — Todos los hombres hacen más males que bienes, empezando desde niños y cometen errores involuntariamente.

HIP. — Así es.

SÓC. — ¿Qué podemos decir? Este poder y estas cosas útiles para hacer el mal, ¿acaso vamos a decir que son cosas bellas o bien estamos lejos de ello?

d HIP. — Lejos, Sócrates, pienso yo.

SÓC. — Luego, según parece, Hipias, lo potente y lo útil no es, para nosotros, lo bello.

HIP. — Lo es al menos, Sócrates, cuando puede hacer bien y es útil para esto.

SÓC. — Se nos va, por tanto, la idea de que lo potente y lo útil sean simplemente lo bello. Pero, ¿es acaso esto lo que nuestra mente quería decir, a saber, que lo útil y lo potente para hacer el bien es lo bello?

e HIP. — Así me lo parece.

SÓC. — Pero esto es lo provechoso. ¿No es verdad?

HIP. — Sin duda.

SÓC. — Así, también, los cuerpos bellos y la sabiduría bella y todas las cosas que ahora decíamos son bellas porque son provechosas.

HIP. — Es evidente.

SÓC. — Luego nosotros pensamos, Hipias, que lo provechoso es lo bello.

HIP. — Completamente, Sócrates.

SÓC. — Y, ciertamente, lo provechoso es lo que hace el bien.

HIP. — Lo es.

SÓC. — Lo que hace algo no es otra cosa que la causa de lo que hace. ¿Es así?

HIP. — Así es.

SÓC. — Luego lo bello es causa del bien. 297a

HIP. — Lo es.

SÓC. — Pero la causa, Hipias, y aquello de lo que la causa pueda ser causa son dos cosas distintas. En efecto, la causa no podría ser causa de la causa. Examínalo así. ¿No nos ha resultado que la causa es agente?

HIP. — Ciertamente.

SÓC. — ¿Luego el agente no produce otra cosa que el resultado, pero no produce el agente?

HIP. — Así es.

SÓC. — ¿Luego una cosa es el resultado y otra, el agente?

HIP. — Sí.

SÓC. — Por tanto, la causa no es causa de la causa, sino de lo producido por ella. b

HIP. — Ciertamente.

SÓC. — Por consiguiente, si lo bello es causa del bien, el bien sería producido por lo bello. Por esto, según parece, deseamos la inteligencia y todas las otras cosas bellas, porque la obra de ellas y lo que de ellas nace, el bien, es deseable; es probable que, de lo que deducimos, lo bello sea en cierto modo padre del bien.

HIP. — Perfectamente, dices la verdad, Sócrates.

SÓC. — ¿Y también es verdad que el padre no es hijo ni el hijo, padre?

HIP. — Verdad, sin duda. c

SÓC. — Tampoco la causa es el efecto, ni el efecto es la causa.

HIP. — Dices la verdad.

SÓC. — Por Zeus, amigo, tampoco entonces lo bello es bueno ni lo bueno es bello. ¿O crees tú que esto es posible partiendo de lo que hemos dicho?

HIP. — No, por Zeus, no me lo parece.

SÓC. — ¿Nos parece bien y estaríamos dispuestos a decir que lo bello no es bueno ni lo bueno, bello?

HIP.— No, por Zeus, no me parece bien de ningún modo.

SÓC.— Por Zeus, Hipias, a mí es lo que peor me
d parece de todo lo que hemos dicho.

HIP.—Así pienso yo.

SÓC. — Así pues, es probable que, contra lo que hace un momento nos parecía ser el mejor de los razonamientos, a saber, que lo útil, lo provechoso y lo capaz de hacer algún bien es lo bello, no sea así, sino que, si ello es posible, sea aún más ridícula esta proposición que las de antes en las que creíamos que la doncella era lo bello y, así, cada una de las cosas entonces dichas.

HIP. — Puede ser.

SÓC.— Yo, Hipias, no sé adónde dirigir mi mente, estoy confuso. ¿Puedes tú decir algo?

HIP. — No por el momento, pero, como decía antes, e
si lo reflexiono, estoy seguro de que lo hallaré.

SÓC.— Me parece que yo, por el deseo de conocerlo, no soy capaz de esperar a que reflexiones. Incluso creo que acabo de encontrar una salida. Mira a ver. Si decimos que es bello lo que nos produce satisfacción, no todos los placeres, sino los producidos por el oído
298a y la vista, ¿cómo saldríamos adelante? Los seres humanos bellos, Hipias, los colores bellos y las pinturas y las esculturas que son bellas nos deleitan al verlos. Los sonidos bellos y toda la música y los discursos y las leyendas nos hacen el mismo efecto, de modo que si respondemos a nuestro atrevido hombre: «Lo bello, amigo, es lo que produce placer por medio del oído o de la vista», ¿no le contendríamos en su atrevimiento?

HIP. — Me parece, Sócrates, que ahora has dicho
b bien qué es lo bello.

SÓC. — Pero, ¿qué decir? ¿Acaso las costumbres bellas y las leyes, Hipias, diremos que son bellas porque producen placer por medio del oído o de la vista, o bien son de otra índole?

Hip. — Quizá, Sócrates, esto le pase inadvertido a nuestro hombre.

Sóc. — Por el perro, Hipias, no le pasará a aquel ante el que yo sentiría la mayor vergüenza, si digo necedades y simulo decir algo sin decir nada.

Hip. — ¿Quién es éste?

Sóc. — Sócrates, hijo de Sofronisco, el cual no me permitiría decir esto a la ligera sin haberlo investigado, así como tampoco dar por sabido lo que no sé. c

Hip. — Puesto que tú lo dices, a mí también me parece que es algo distinto lo de las leyes.

Sóc. — Ten tranquilidad, Hipias; es probable que hayamos caído en la misma dificultad acerca de lo bello en la que caímos hace un momento, la de creer de nuevo que estábamos en el buen camino.

Hip. — ¿Qué quieres decir, Sócrates?

Sóc. — Voy a decirte lo que me parece, por si tiene algún valor. Lo que hemos dicho respecto de las leyes d
y de las costumbres quizá parezca no estar fuera de la sensación que nosotros percibimos por el oído o por la vista. Pero sostengamos este criterio, el de que es bello lo que produce placer por medio de estos sentidos y dejemos aparte lo referente a las leyes. Entonces si este hombre que yo digo u otro cualquiera nos preguntara: «¿Por qué, Hipias y Sócrates, separáis del placer ese placer que vosotros decís que es bello y negáis que sea bello el placer producido por otras sensaciones, las de la comida y la bebida, las del amor y e
todas las demás? ¿Es que afirmáis que no son agradables y que no hay placer, en modo alguno, en este tipo de sensaciones ni en otra cosa que en ver y oír?» ¿Qué diremos, Hipias?

Hip. — Afirmaremos sin ninguna duda, Sócrates, que también en las otras sensaciones hay muy grandes placeres.

SÓC. — «¿Por qué, entonces, dirá él, las priváis de este nombre y las despojáis de la condición de bellas
299a siendo placeres lo mismo que aquéllas?» «Porque, diremos nosotros, nadie dejaría de reírse de nosotros si afirmáramos que comer no es agradable, pero sí bello, y que oler placenteramente no es placentero sino bello. En lo referente al amor, todos nos objetarían que es muy placentero, pero que es preciso que, cuando se hace, sea de manera que nadie lo vea porque es muy feo para ser visto». Ante estas palabras nuestras, Hipias, quizá nos dijera él: «Me doy cuenta de que desde hace tiempo os resistís por vergüenza a afirmar que estos placeres son bellos, porque no lo piensan así los
b hombres. Pero yo no preguntaba qué le parece bello a la mayoría, sino qué es lo bello». Diremos, sin duda, creo yo, lo que habíamos propuesto, a saber, que lo bello es esa parte del placer que se produce por la vista o por el oído. ¿Te sirve el razonamiento, Hipias, o decimos otra cosa?

HIP. — Es necesario sujetarnos a lo dicho, Sócrates, y no decir otra cosa que eso.

SÓC. — «Muy bien, dirá él. ¿No es cierto que si lo
c placentero por medio de la vista y del oído es bello, el placer que no sea precisamente esto, evidentemente no sería bello?» ¿Lo aceptaremos?

HIP. — Sí.

SÓC. — «¿Quizá, dirá él, el placer producido por medio de la vista es placer por la vista y también por el oído y el placer producido por medio del oído es placer por el oído y también por la vista?» «De ningún modo, diremos nosotros, eso sería decir que lo producido por medio de uno de los dos lo sería por ambos, y nos parece que tú dices eso; sin embargo, nosotros decimos que cada uno de estos dos placeres es bello por sí mismo y que ambos son bellos» ¿No responderíamos así?

HIP. — Ciertamente. d

Sóc. — «¿Acaso, dirá él, un placer se distingue de otro placer por el hecho de ser placer? Pues no se trata de si un placer es mayor o menor o más o menos placer, sino de si algún placer difiere de los placeres en que uno es placer y otro no». Nos parece que no, ¿no es así?

HIP. — En efecto, no.

Sóc. — «¿Entonces, dirá él, habéis tomado éstos entre los otros placeres por algo distinto que porque son placeres, observando que ambos tienen algo distinto de los demás y, atendiendo a ello, afirmáis que son be- e
llos? Pues, sin duda, el placer producido por la vista no es placer bello por el hecho de que se produce por la vista. En efecto, si esa fuera la causa de ser bello, jamás sería bello el otro placer, el producido por el oído, pues no es placer producido por la vista». Es verdad, diremos nosotros.

HIP. — Lo diremos, en efecto.

Sóc. — «Tampoco, a su vez, el placer producido por 300a
medio del oído es precisamente bello porque se produce por medio del oído, pues entonces jamás sería bello el placer producido por la vista, pues no es placer producido por el oído.» ¿Diremos, Hipias, que nuestro hombre dice la verdad al decir esto?

HIP. — La verdad.

Sóc. — «Sin embargo, uno y otro son bellos, según decís.» ¿Lo decimos, en efecto?

HIP. — Sí.

Sóc. — «Tienen, pues, algo idéntico que los hace ser bellos, algo común que se encuentra en uno y otro conjuntamente y en cada uno de los dos separadamente; de otro modo no serían bellos los dos y cada uno b
de ellos.» Contésteme como si yo fuera él.

HIP. — Respondo que me parece que es así como tú dices.

Sóc.— Si una condición afectara a estos dos placeres, pero no a cada uno de ellos, ¿no serían bellos por esto?

Hip.— ¿Cómo podría ser, Sócrates, que no siendo afectados ni uno ni otro por alguna condición, esta condición, que ninguno de los dos a experimentado, afecte a ambos?

c Sóc.— ¿No te parece posible?

Hip.— Tendría yo gran inexperiencia de la naturaleza de estas cosas y del lenguaje de los razonamientos en que estamos.

Sóc.—Muy bien, Hipias. Sin embargo, yo tengo la idea de que me parece ver algo así como lo que tú dices que es imposible, pero no llego a verlo.

Hip.—No tienes la idea, Sócrates, sino que ciertamente se te va la vista.

Sóc.— No obstante, se aparecen ante mi mente muchas imágenes de este tipo, pero desconfío de ellas porque no se te muestran a ti, el hombre de nuestro
d tiempo que más dinero ha ganado por su sabiduría; en cambio, se me muestran, a mí que jamás he ganado nada. Me temo, amigo, que bromeas conmigo y que me engañas intencionadamente; con tanta firmeza y frecuencia se me aparecen esas ideas.

Hip.— Si bromeo o no, nadie lo sabrá mejor que tú, caso de que procures decirme esas ideas que se te aparecen. Resultará evidente que dices algo sin valor. Jamás encontrarás algo que no nos afecte ni a ti ni a mí y que nos afecte a los dos juntos.

e Sóc.— ¿Qué dices, Hipias? Quizá tienes razón y yo no comprendo. Escucha muy claramente lo que quiero decir. Me parece que lo que yo no he experimentado que existe en mí y lo que yo no soy, ni tampoco tú, es posible que eso lo experimentemos los dos; por otra parte, otras cosas que experimentamos los dos no las experimentamos cada uno de nosotros.

HIP.— Parece que dices cosas prodigiosas. Sócrates, más aún que las que decías hace un rato. Reflexiona. Si los dos somos justos, ¿no lo seríamos cada uno de nosotros? Si injusto cada uno, ¿no lo seríamos ambos? Si somos de buena salud, ¿no lo sería cada uno? Si cada uno de nosotros estuviera enfermo, herido, 301a golpeado o afectado por cualquier cosa, ¿no experimentaríamos también los dos eso mismo? Aún más, si los dos fuéramos de oro, de plata o de marfil y, si lo prefieres, si fuéramos nobles o sabios o con derecho a honores o viejos o jóvenes o de otra condición humana cualquiera, ¿acaso no es de una gran necesidad el que seamos eso cada uno de nosotros?

SÓC.— Sin ninguna duda.

HIP.— En efecto, Sócrates, tú no examinas el conjunto de las cosas, ni tampoco, ésos con los que tú acostumbras a dialogar; aisláis lo bello o cualquier otra cosa y os echáis sobre ello haciendo en las conversaciones una obra despedazadora. Por esto, se os escapan inadvertidamente tan grandes y perennes objetos de la realidad. Ahora se te ha pasado por alto algo tan importante como creer que existe algún accidente o entidad que pertenezca a dos seres, pero no a cada c uno de ellos, o, a la inversa, que pertenezca a cada uno, pero no a los dos. Tan irracional, irreflexiva, simple e ininteligible[15] es vuestra situación.

SÓC.— Así estamos nosotros, Hipias; con frecuencia, los hombres dicen el proverbio: «No lo que se quiere sino lo que se puede.» Pero tú nos ayudas amo-

[15] Imitando el estilo de Hipias, Platón ha colocado en una línea una serie de adverbios cuya terminación tiene el mismo ritmo cuantitativo y tonal. Ya en 291d imitó el estilo de Hipias en una aliteración. Debió de ser un estilo capaz de captar al oyente por el oído, lo cual es bello, aunque quizá Hipias no pasara de la forma.

nestándonos constantemente. ¿Puedo todavía mostrarte ahora aún más lo que pensábamos antes de que tú nos recriminaras la situación tan tonta en que nos ha-
d llamos, o bien no debo decirlo?

HIP.—Vas a hablar a quien ya sabe lo que vas a decir, Sócrates; pues yo conozco a todos los que practican estas conversaciones y sé cómo son. Sin embargo, si te es más agradable, habla.

SÓC. — Ciertamente, me es más agradable. En efecto, nosotros, amigo, éramos tan necios, antes de haber hablado tú, que teníamos la creencia respecto a ti y a mí de que cada uno de nosotros era uno y que esto que éramos cada uno de nosotros no lo éramos consiguientemente los dos, pues no somos uno, sino dos. Tan neciamente pensábamos. Pero ahora hemos aprendido
e de ti que, si los dos somos dos, es necesario que cada uno de nosotros sea dos y que, si cada uno es uno, es necesario también que los dos seamos uno. No es posible que acontezca de otro modo a la continua razón de lo real, según Hipias, sino que lo que sean los dos lo es cada uno y lo que sea cada uno lo sean los dos. Convencido ahora por ti, me quedo ya quieto aquí. Sin embargo, Hipias, hazme recordar antes: ¿somos nosotros uno, tú y yo, o tú eres dos y yo, también dos?

HIP. — ¿Qué intentas decir, Sócrates?

SÓC. — Lo que estoy diciendo. Me temo que tú expre-
302a sas claramente tu irritación contra mí cuando crees que dices algo con razón. Sin embargo, sigue aún: ¿no es uno cada uno de nosotros y está afectado de esta condición, la de ser uno?

HIP. — Sin duda.

SÓC. — Luego si es uno, es también impar cada uno de nosotros. ¿No consideras que el uno es impar?

HIP. — Ciertamente.

SÓC. — ¿Y los dos somos impar, siendo dos?

HIP. — Eso no puede ser, Sócrates.

SÓC. — Luego somos par los dos. ¿Es así?

HIP. — Exactamente.

SÓC. — ¿Acaso por el hecho de que los dos somos par es también par cada uno de nosotros.

HIP. — No, sin duda. b

SÓC. — Luego no es de absoluta necesidad, como antes decías, que lo que sean los dos lo sea cada uno y que lo que sea cada uno lo sean los dos.

HIP. — No en esta clase de cosas, sino en las que yo decía antes.

SÓC. — Es suficiente, Hipias. Hay que contentarse con eso, puesto que unas cosas parecen así y otras no lo son. Yo decía, si te acuerdas de dónde partió este razonamiento, que el placer por medio de la vista y del oído no era bello por el hecho de que fuera afectado cada uno de ellos, pero no los dos, ni por la cua- c
lidad que tuviesen los dos, pero no la que tuviese cada uno, sino por la que afectara a los dos y a cada uno, porque tú estabas de acuerdo en que eran bellos los dos y cada uno de ellos. A causa de esto, yo creía que era necesario que ellos fueran bellos por la esencia que acompaña a los dos, si los dos son bellos, y no por lo que le falta a uno de ellos. También ahora pienso así. Pero dime, como si empezáramos ahora, si los placeres producidos por medio de la vista y del oído son bellos los dos en conjunto y cada uno de ellos, ¿acaso lo que d
hace que sean bellos no acompaña a los dos conjuntamente y a cada uno de ellos?

HIP. — Sin duda.

SÓC. — ¿Acaso porque cada uno de ellos es placer y los dos también lo son por esta razón son bellos? ¿O bien por esta razón también los otros placeres serían igualmente bellos? Si te acuerdas, resultó evidente que eran placeres en la misma medida.

HIP. — Sí me acuerdo.

SÓC. — Y de que se dijo que eran bellos porque son
e producidos por la vista y el oído.

HIP. — También se dijo eso.

SÓC. — Examina si digo la verdad. Decíamos, en efecto, según yo recuerdo, que el placer era bello, pero no todo placer, sino el producido por la vista y el oído.

HIP. — Ciertamente.

SÓC. — ¿No es verdad que esta cualidad acompaña a los dos conjuntamente, pero no a cada uno? En efecto, según decíamos antes, cada uno de ellos no está formado por los dos conjuntamente, sino los dos conjuntamente por ambos, pero no por cada uno de ellos. ¿Es así?

HIP. — Así es.

SÓC. — Luego cada uno de ellos no puede ser bello por lo que no acompaña a cada uno. La cualidad de ser dos no acompaña a cada uno. De manera que, de acuerdo con nuestra suposición, es posible decir que los dos son bellos, pero no es posible decirlo de cada
303*a* uno. ¿Qué otra cosa vamos a decir? ¿No es necesario que sea así?

HIP. — Así resulta.

SÓC. — ¿Debemos decir, pues, que los dos son bellos y que cada uno de ellos no lo es?

HIP. — ¿Qué lo impide?

SÓC. — Me parece a mí, amigo, que el impedimento es que en todas las cosas que tú has citado nos sucedía que las cualidades que se añadían a las cosas, si se añadían a las dos, se añadían también a cada una, y si a cada una también a las dos. ¿Es así?

HIP. — Sí.

SÓC. — En cambio, en las que yo he nombrado no es así. Tenemos, por una parte, lo que es cada uno en sí mismo y, por otra, lo uno y otro conjuntamente. ¿Es así?

HIP. — Así es.

Sóc.— ¿Cuál de estas dos cosas, Hipias, te parece b
a ti que es lo bello? ¿Aquella de la que tu hablabas: si yo soy fuerte y tú también, lo somos los dos; si yo soy justo y tu también, lo somos los dos, y si lo somos los dos, lo es cada uno; y del mismo modo, si tú y yo somos bellos, lo somos también los dos, y si lo somos los dos, lo es cada uno? ¿O bien, nada impide que sea de este otro modo: siendo los dos conjuntamente par, cada uno de ellos es quizá impar, quizá par; y también siendo cada uno de los dos indeterminado, el conjunto de los dos es quizá determinado, quizá indeterminado; así otros infinitos ejemplos de este tipo que c
ya dije que se presentan ante mi mente? ¿En cuál de los dos colocas lo bello? ¿O lo que para mí es evidente acerca de esto lo es también para ti? A mí me parece muy contrario a la razón que nosotros seamos bellos los dos, pero que no lo seamos cada uno, o que lo seamos cada uno, pero no los dos, así como cualquier otra cosa de este tipo. ¿Tomas este punto de vista o el otro?

Hip.— Éste, sin duda, Sócrates.

Sóc. — Haces bien, Hipias, a fin de evitarnos una investigación más larga. En efecto, si lo bello es de esta d
clase, el placer producido conjuntamente por la vista y el oído ya no sería bello, pues lo hacen bello las dos percepciones, la de la vista y la del oído, pero no cada una de ellas. Esto es imposible, Hipias, según hemos convenido tú y yo.

Hip. — Lo hemos convenido, en efecto.

Sóc. — Luego es imposible que el placer por la vista y por el oído sea bello, puesto que, si se hace bello, implica un imposible.

Hip. — Así es.

Sóc. — «Repetidlo, dirá nuestro hombre, desde el principio, puesto que perdisteis el camino. ¿Qué decís e
que es lo bello propio de estos dos placeres, aquello

por lo que dándoles preferencia sobre los otros placeres les disteis el nombre de bellos?» Me parece, Hipias, que es necesario decir que porque éstos son los placeres más inofensivos y los mejores, tanto los dos conjuntamente como cada uno de ellos. ¿Tienes tú alguna otra cosa que decir por la que sean superiores a los otros?

HIP. — Nada; realmente son los mejores.

SÓC. — «¿Luego, dirá él, decís que lo bello es un placer provechoso?» «Así parece», diré yo. ¿Y tú?

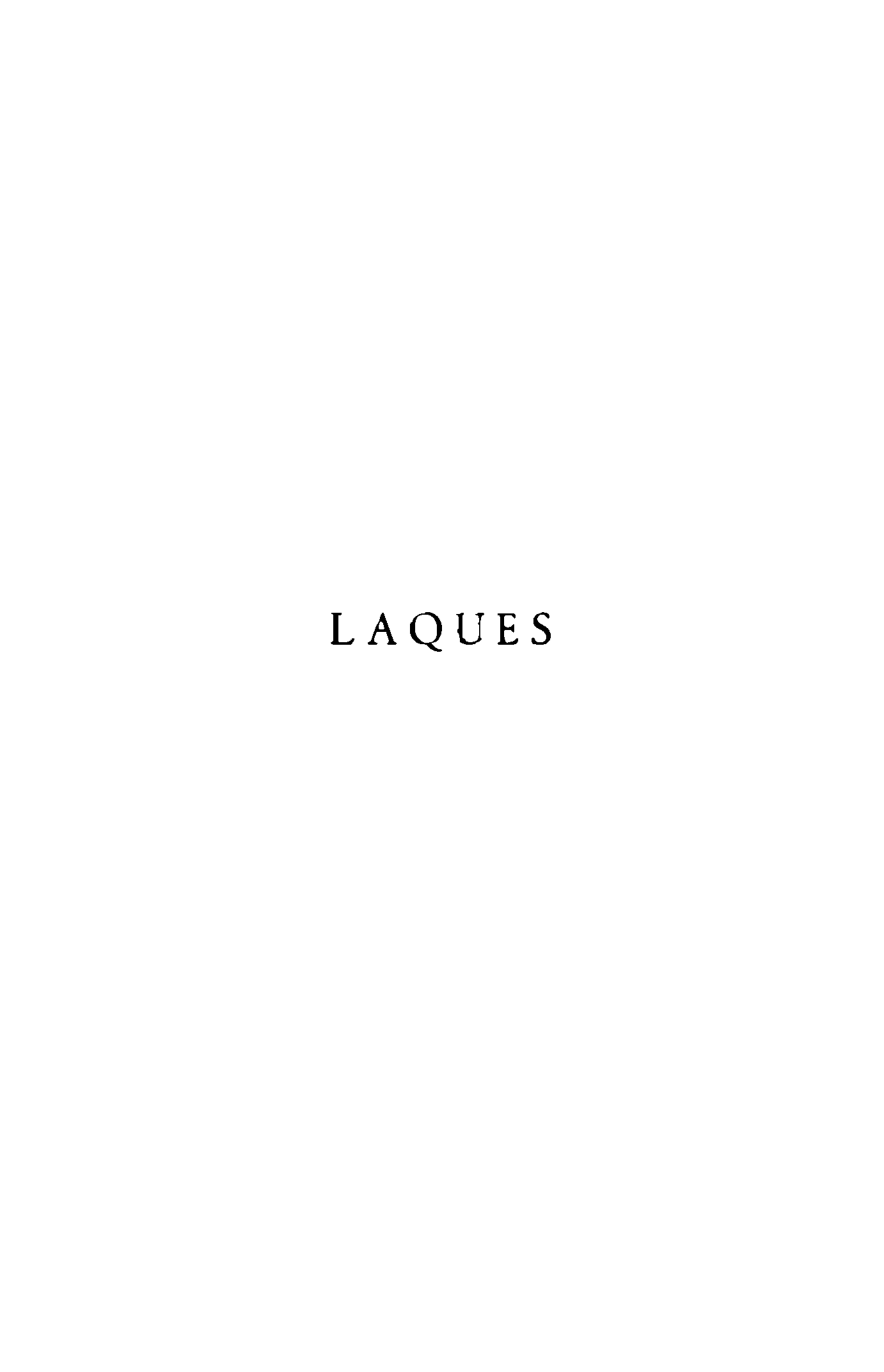
HIP. — También yo.

SÓC. — «¿Luego lo que produce el bien es provechoso; pero lo producido y lo que produce han resultado ser algo distinto hace un rato y nuestra conversación ha vuelto adonde estábamos antes? En efecto, ni lo
304a bueno sería bello, ni lo bello bueno, si cada uno de ellos es distinto del otro». Perfectamente, diremos nosotros, Hipias, si somos sensatos, pues no es lícito no estar de acuerdo con el que dice la verdad.

HIP. — Pues, ciertamente, Sócrates, ¿qué crees tú que son todas estas palabras? Son raspaduras y fragmentos de una conversación, como decía hace un rato, partidas en trozos. Pero lo bello y digno de estimación es ser capaz de ofrecer un discurso adecuado y bello ante un tribunal, o ante el Consejo o cualquier otra
b magistratura en la que se produzca el debate, convencer y retirarse llevando no estas nimiedades, sino el mayor premio, la salvación de uno mismo, la de sus propios bienes y la de los amigos. A esto hay que consagrarse, mandando a paseo todas estas insignificancias, a fin de no parecer muy necio, al estar metido, como ahora, en tonterías y vaciedades.

SÓC. — Querido Hipias, tú eres bienaventurado porque sabes en qué un hombre debe ocuparse y porque lo practicas adecuadamente, según dices. De mí, según
c parece, se ha apoderado un extraño destino y voy

errando siempre en continua incertidumbre y, cuando yo os muestro mi necesidad a vosotros, los sabios, apenas he terminado de hablar, me insultáis con vuestras palabras. Decís lo que tú dices ahora, que me ocupo en cosas inútiles, mínimas y dignas de nada. Por otra parte, cuando, convencido por vosotros, digo lo mismo que vosotros, que es mucho mejor ser capaz de ofrecer un discurso adecuado y bello y conseguir algo ante un tribunal o en cualquier otra asamblea, entonces *d* oigo toda clase de insultos de otras personas de aquí y de este hombre que continuamente me refuta. Es precisamente un familiar muy próximo y vive en mi casa. En efecto, en cuanto entro en casa y me oye decir esto, me pregunta si no me da vergüenza atreverme a hablar de ocupaciones bellas y ser refutado manifiestamente acerca de lo bello, porque ni siquiera sé qué es realmente lo bello. «En verdad, me dice él, ¿cómo vas tú a saber si un discurso está hecho bellamente o no, u otra cosa cualquiera, si ignoras lo bello? Y cuando *e* te encuentras en esta ignorancia, ¿crees tú que vale más la vida que la muerte?» Me sucede, como digo, recibir a la vez vuestros insultos y reproches y los de él. Pero quizá es necesario soportar todo esto: no hay nada extraño en que esto pueda serme provechoso. Ciertamente, Hipias, me parece que me ha sido beneficiosa la conversación con uno y otro de vosotros. Creo que entiendo el sentido del proverbio que dice: «Lo bello es difícil.»



LAQUES

INTRODUCCIÓN

El *Laques* presenta las características de los diálogos de la primera época de Platón: extensión breve, estructura dramática sencilla, final aporético, y discusión sobre un tema ético[1]. Aquí se trata de intentar definir una virtud tradicional como la *andreía*, es decir, el valor. Como es habitual en estas inquisiciones socráticas, la cuestión se plantea enlazada con otras no menos importantes, como la cuestión de la educación de los hijos, y la afirmación de que tal virtud está en relación de parte a todo con la *areté* en general. También resulta claro que la única conclusión válida de este coloquio es el rechazo de las opiniones admitidas sin previo análisis y el reconocimiento de la ignorancia de los interlocutores en cuanto a lo que es, en definitiva, la virtud sometida a examen, por lo que Sócrates les incita a comprometerse en tal búsqueda.

Por su temática concreta, se diría que el diálogo está próximo al *Protágoras*, que reiterará con más deteni-

---

[1] Uno de los últimos estudiosos del diálogo, R. DIETERLE (en su disertación *Platons «Laches» und «Charmides»: Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der platonischen Frühdialoge*, Friburgo, 1966), lo considera como «tal vez la más antigua de las obras de Platón». Para otras consideraciones críticas actuales, remito a la clara exposición de W. K. C. GUTHRIE, en *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The Man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge, 1975, págs. 124-134.

miento alguno de los motivos centrales[2]. Por su sencillo planteamiento y la ausencia de términos filosóficos especializados, puede suponerse que es anterior al *Eutifrón,* al *Lisis* y al *Cármides*[3].

El diálogo tiene una notable vivacidad, y en el coloquio Platón sabe dibujar los rasgos característicos de la personalidad de cada uno de los personajes con finos trazos. Saca un buen partido del contraste entre los dos generales presentados como supuestos expertos en la materia: el impetuoso Laques y el educado Nicias. La rivalidad de ambos en el terreno intelectual en que se plantea la discusión confiere a ésta un toque humorístico. Lisímaco, un ateniense honorable, preocupado por la educación de sus hijos, y Sócrates, diestro en preguntar e irónicamente incisivo, contribuyen a ofrecer un curioso cuadro de caracteres vivos.

El encuentro tiene lugar en algún gimnasio público de Atenas, donde los interlocutores acaban de asistir a la representación de una *hoplomachía,* un simulacro

---

2 Por ejemplo, el tema de la educación de los hijos, de si es posible cuidar de que no desmerezcan de sus padres, con ejemplos de algunos casos concretos; la advertencia, por parte de Sócrates, de que la educación supone un riesgo para el alma de los muchachos; las definiciones del «valor» y del «miedo», coincidentes en ambos diálogos (cf. *Prot.* 360d, 358d), y el destacar, en oposición a la audacia irreflexiva, el valor consciente y experto (cf. *Prot.* 350b). Platón volverá más tarde, con una teoría más desarrollada, sobre este tema de la *andreía,* el «valor», como *aretê.* (En *Rep.* 430b y en *Leyes* 963c-e.) El *Laques* plantea por primera vez el problema de la unidad de las virtudes y su relación con una ciencia, con un saber, una *epistêmē,* que volverá a plantearse repetidamente en otras obras (p. ej., en el *Protágoras* y en el libro IV de la *República*).

3 Destaquemos que no aparecen en este diálogo términos como *eîdos, idéa* o *ousía,* que poco a poco irán cobrando, en los textos platónicos posteriores, un sentido técnico. En 192b, Sócrates echa mano del vocablo *dýnamis* para aludir a la «capacidad» o «poder» general del valor.

de combate con todas las armas del hoplita, a cargo de un famoso experto en ese tipo de lucha. Los personajes del diálogo son: Lisímaco, hijo del famoso Arístides «el Justo», preocupado porque sus hijos logren destacar, gracias a una buena educación, en el servicio de la ciudad. Junto a él, asiste a la charla, como personaje mudo, Melesias, hijo de Tucídides, un importante jefe del partido aristocrático rival de Pericles (sin relación con el historiador del mismo nombre). Tanto Lisímaco como Melesias son ciudadanos honorables, hijos de personajes ilustres en la política, que no han realizado nada digno de su noble ascendencia. El hecho de que piensen que una buena educación puede permitir a sus hijos superar esta medianía y recobrar el renombre de sus abuelos es un signo de los tiempos en que los sofistas acudían a la democrática Atenas, ofreciéndose como maestros de virtud para la juventud distinguida. Por otra parte, el hecho de que duden si la *hoplomachía* será conveniente para la educación de los jóvenes muestra lo despistados que ambos padres están respecto al futuro de la educación. Tal vez el considerar importante la educación en artes marciales sea un signo del carácter conservador de estos honorables ciudadanos.

Invitados por ellos a la representación y al coloquio, están allí Laques y Nicias. Uno y otro fueron estrategos de renombre. Laques, que murió en la batalla de Mantinea en 418 a. C., elogia aquí a Sócrates que combatió a su lado en la retirada de Delion en 424. (Estas fechas permiten situar el momento del diálogo hacia el 420 a. C.) Sus palabras le retratan como un carácter vehemente, noble y elemental.

Nicias es uno de los grandes personajes de la escena política ateniense desde la desaparición de Pericles, al comienzo de la Guerra del Peloponeso. Su notable carrera política, sus virtudes como ciudadano y

como general son bien conocidas, así como su involuntaria participación en la expedición ateniense contra Sicilia, su indecisión en el momento decisivo y su trágico final, tan admirablemente descrito éste por Tucídides. Cuando Sócrates dice (en 198d-199a) que el general debe dar órdenes a los adivinos, y no recibirlas de éstos, está criticando, hirientemente, la conducta de Nicias en aquella ocasión. (Claro que Platón escribe esto unos veinte años después de la terrible catástrofe siciliana.) En contraste con Laques, Nicias aparece como un hombre de una cultura cuidada: ha encargado a Damón, un discípulo de Pródico, de la educación musical de su hijo; él mismo gusta de conversar y aprender de este sofista, y está al tanto del modo de dialogar de Sócrates, a quien trata con una cierta familiaridad. De modo significativo, y aludiendo a palabras de Sócrates, es él quien insiste en que el valor es un cierto saber, una *epistêmē* de lo temible y lo reconfortante. Esta vertiente intelectual de la definición de Nicias despierta la suspicaz oposición de Laques, quien antes había postulado que el valor era una virtud del temperamento, un tanto al margen de lo racional, cosa que ya había sido refutada por Sócrates. También será rechazada, tras la discusión, la definición dada por Nicias, como inespecífica, puesto que parece convenir a la virtud en general, y no sólo al valor.

Queda así en evidencia que ninguno de los dos famosos estrategos puede dar razón de esa virtud por la que parece que destacan entre los atenienses. Y Sócrates se despide de Lisímaco, prometiéndole una próxima visita para proseguir la charla sobre el tema de la educación de los jóvenes[4].

---

[4] El *Laques* pertenece a los diálogos de tipo «mayéutico» —de acuerdo con el símil de Sócrates, en *Teeteto* 149a y sigs.—, de que la «mayéutica» espiritual del diálogo ayuda a que las almas de los interlocutores «den a luz» sus propias ideas.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Hemos seguido para la presente traducción el texto de J. BURNET, *Platonis Opera*, vol. III, Oxford, 1903 (reimpresión, 1961).

También nos han sido útiles las ediciones con notas de M. T. TATHAM, *Plato's Laches*, Oxford, 1888 (reimpr. 1966), y la de P. VICAIRE, *Platon. Lachès et Lysis*, París, 1963.

BIBLIOGRAFIA

Véase la citada en los libros señalados en pág. 445, nota 1.

LAQUES

LISÍMACO, MELESIAS, NICIAS, LAQUES, HIJOS DE LISÍMACO Y MELESIAS, SÓCRATES

178a LISÍMACO. — Ya habéis visto, Nicias y Laques, pelear a ese hombre equipado con sus armas[1]. En cuanto al motivo de haberos invitado este Melesias y yo a asistir al espectáculo a nuestro lado, no os lo dijimos antes, pero ahora os lo vamos a decir. Es porque pensamos que con vosotros debemos hablar con toda franqueza. Pues hay quienes se burlan de semejantes ejercicios, y si uno les pide su opinión, no dirían lo que piensan, sino que, por miramientos hacia quien les consulta,
b dicen otras cosas en contra de su propia opinión. Nosotros, que os consideramos capaces de adoptar un juicio y, una vez adoptado, decir sencillamente lo que opináis, por eso os hemos traído para decidir en común sobre el tema que vamos a consultaros. Y esto acerca
179a de lo que os hago tan largo proemio es lo siguiente.

Éstos de aquí son nuestros hijos. Éste es el de Melesias, que lleva el nombre de su abuelo paterno: Tucídides. Y éste es el mío. También él tiene el nombre de su abuelo, de mi padre, pues le llamamos Arístides.

---

[1] Se trata de una exhibición de *hoplomachía*, una especie de esgrima o combate con el armamento completo del hoplita, es decir, del soldado de infantería «pesada». Incluso algunos sofistas enseñaban este arte marcial, según se cuenta en el *Eutidemo* 271d.

Nosotros hemos decidido cuidarnos de ellos al máximo, y no hacer como la mayoría que, una vez que sus hijos llegan a muchachos, los sueltan a lo que quieran hacer, sino comenzar precisamente ya ahora a ocuparnos de ellos en todo cuanto podamos. Como sabemos que también vosotros tenéis hijos, pensamos que os *b*
habréis preocupado por ellos, más que nadie, de cómo lleguen a ser los mejores gracias a vuestros cuidados. Y, en caso de que no hubierais aplicado a menudo vuestra atención a tal asunto, vamos a recordaros que no debe descuidarse y os exhortamos a dedicar, en común con nosotros, cierta atención a vuestros hijos.

Y por qué hemos decidido esto, Nicias y Laques, debéis escucharlo, aunque me extienda un poco más. El caso es que acostumbramos este Melesias y yo a comer juntos, y los chicos comen a nuestro lado. Como ya os dije al comenzar mi charla, seremos del *c*
todo francos con vosotros. Cada uno de nosotros tiene, desde luego, muchas y hermosas acciones de su propio padre para referírselas a los muchachos, de cuántas cosas llevaron a cabo en la guerra y cuántas en la paz, administrando los asuntos de los aliados[2] y los de nuestra ciudad. Pero de nuestras propias acciones ninguno de los dos puede hablar. De eso nos sentimos avergonzados ante éstos, y culpamos a nuestros padres de habernos dejado holgar a nuestro gusto cuando éra- *d*
mos muchachos, mientras ellos se ocupaban de los asuntos de los demás.

Y a estos muchachos les ponemos eso mismo como ejemplo, diciéndoles que, si se despreocupan de sí mismos y no nos hacen caso, serán unas personas insignificantes; pero que, si se aplican, pronto podrán hacerse dignos de los nombres que llevan.

---

2 Arístides, el padre de Lisímaco, fue el primer administrador del tesoro de la Primera Liga Marítima, que fue depositado en la isla sagrada de Delos.

Afirman ellos que nos van a obedecer. Así que nosotros inquirimos qué es lo que han de aprender o practicar a fin de hacerse muy excelentes. Entonces alguien
e nos recomendó esta enseñanza, diciendo que era hermoso para un joven aprender a combatir con armamento. Y nos elogiaba a ése que habéis visto hacer la demostración, y nos estuvo animando a presenciarla. Así que nos pareció que debíamos venir a ver la función y que nos acompañarais tanto a nivel de coespectadores como para ser nuestros consejeros y compañeros, si queréis, en el cuidado de la educación de nuestros hijos.

180a Esto es lo que queríamos comunicaros. Ahora ya es cosa vuestra aconsejarnos, tanto acerca de esta enseñanza, si os parece, o no, que debe aprenderse, como acerca de las demás, si podéis recomendar alguna enseñanza o ejercicio para un hombre joven y decirnos, además, qué es lo que vais a hacer en cuanto a vuestra colaboración con nosotros.

NICIAS. — Por mi parte, Lisímaco y Melesias, elogio vuestro plan y estoy dispuesto a participar en él, y creo que también lo esté Laques.

b LAQUES. — Pues lo crees acertadamente, Nicias. Porque lo que decía hace un momento Lisímaco sobre su padre y el de Melesias me parece que está muy bien dicho, tanto de aquéllos como de nosotros y de todos cuantos se ocupan de los asuntos de la ciudad, que les suele ocurrir más o menos eso que él decía: que se desentienden de sus hijos y de sus asuntos privados y actúan descuidadamente. Así que en eso dices bien, Lisímaco. Pero que nos convoques a nosotros como consejeros para la educación de los muchachos, y no llames
c a éste de aquí, a Sócrates, me sorprende, en primer lugar, porque es de tu demo[3] y, luego, porque allí pasa

[3] Del *demo* (barrio, distrito ciudadano) de Alópece (cf.

siempre sus ratos de charlas sobre dónde hay algo de eso que tú buscas para los jóvenes: una hermosa enseñanza o ejercicio.

Lis. — ¿Cómo dices, Laques? ¿Es que este Sócrates se ha preocupado por alguno de estos temas?

Laq. — Desde luego que sí, Lisímaco.

Nic. — Eso te lo podria decir también yo no menos que Laques. Precisamente a mí me presentó hace poco, como maestro de música para mi hijo, a Damón, dis- *d*
cípulo de Agatocles[4], un hombre no sólo muy bien dotado para la música, sino valioso, además, en todos los demás temas en los que quieras que converse con muchachos de esa edad.

Lis. — Los hombres de mi generación, por lo visto, Sócrates, Nicias y Laques, ya no conocemos a los más jóvenes, puesto que pasamos la mayor parte del tiempo recluidos en nuestra casa a causa de la edad. No obstante, si también tú, hijo de Sofronisco, puedes dar un buen consejo a éste tu camarada de demo, debes aconsejarme.

Y estás en tu derecho. Pues sucede que eres amigo *e*
nuestro por parte de tu padre; siempre tu padre y yo fuimos compañeros y amigos, y murió él sin que antes nos hubiera distanciado ninguna rencilla.

Pero, además, me ronda un cierto recuerdo de lo que éstos decían hace poco. Que estos chicos, dialogando entre sí en casa, a menudo hacen mención de Sócrates y lo elogian mucho. Sin embargo, jamás les pregunté si se referían al hijo de Sofronisco. Entonces, mucha- 181*a*
chos, decidme: ¿Es a este Sócrates, a quien os referís una y otra vez?

Gorgias 495d), como Arístides (cf. Plut., *Arist.* 1) y Tucídides, el padre de Melesias (cf. Plut., *Pericles* 11).

[4] Damón, músico y filósofo, fue, junto a Anaxágoras, maestro también de Pericles. (Cf. Plat., *Alcibíades* 118c; Plut., *Pericles* 4.)

MUCHACHOS. — Desde luego, padre, él es.

LIS. — Bien está, ¡por Hera!, Sócrates, que mantengas en pie el prestigio de tu padre, que era el mejor de los hombres, y especialmente que nos resulten familiares a nosotros tus cosas y a ti las nuestras.

LAO. — Pues bien, Lisímaco, no sueltes ya a este hombre. Que yo en otro lugar lo he visto defender no
b sólo el prestigio de su padre, sino también el de su patria. Porque en la retirada de Delion[5] marchaba a mi lado, y yo te aseguro que, si los demás se hubieran comportado como él, nuestra ciudad se habría mantenido firme y no hubiera sufrido entonces semejante fracaso.

LIS. — Ah, Sócrates, es, desde luego, un buen elogio, éste que tú ahora recibes de personas dignas de ser creídas y en cosas tales como las que éstos elogian.

Ten por cierto, pues, que yo me alegro al oír eso de tu buena reputación, y piensa tú que yo te tengo el
c mayor aprecio. Hubiera sido conveniente que ya antes nos hubieras visitado con frecuencia y que nos hubieras considerado familiares tuyos, como es justo; pero ahora, a partir de hoy mismo, que nos hemos reencontrado, no dejes de hacerlo. Trátanos e intima con nosotros y con estos jóvenes, a fin de que también vosotros hagáis perdurar nuestra amistad. Conque vas a hacerlo así, y ya te lo recordaremos nosotros.

¿Pero qué decís del tema del que empezamos a tratar? ¿Qué os parece? ¿Esa enseñanza, el aprender a combatir con las armas, es conveniente para los muchachos, o no?

SÓCRATES. — Bueno, sobre eso, Lisímaco, también yo
d intentaré aconsejar lo que pueda, y luego trataré de hacer todo lo que me pidas. Sin embargo, me parece

---

5 En Delion, en Beocia, al Norte del Ática, los atenienses fueron derrotados en 424 a. C. A la valerosa conducta de Sócrates en tal ocasión se refiere Alcibíades en un conocido pasaje del *Banquete* 221a.

más justo, al ser yo más joven y más inexperto que éstos, escucharles antes qué dicen y aprender de ellos. Y si sé alguna otra cosa al margen de lo que ellos digan, entonces será el momento de explicárosla e intentar convenceros, a ellos y a ti. ¿Así que, Nicias, por qué no tomáis la palabra uno de los dos?

NIC. — No hay inconveniente, Sócrates. Me parece que recibir esa enseñanza es provechoso para los jóvenes en varios sentidos. Pues ya está bien de que pasen *e* su tiempo en otro sitio, en esos que los jóvenes gustan de frecuentar en sus diversiones, siempre que tienen ocio, y no en éste, donde forzosamente fortificarán su cuerpo —pues, como ejercicio, no es inferior ni com- 182*a* porta menor esfuerzo que cualquier otro—; y, al mismo tiempo, este entretenimiento gimnástico es de lo más apropiado a un hombre libre, tanto como la equitación. Sólo éstos, que se ejercitan con los instrumentos de la guerra, se adiestran para el certamen del que somos atletas y para aquello en lo que se nos plantea la competición.

Luego este aprendizaje les será una cosa útil en la batalla misma, cuando sea preciso luchar junto a otros muchos. Pero su provecho será máximo cuando se quiebren las formaciones y, entonces, tengan que luchar cuerpo a cuerpo, bien para atacar persiguiendo a uno *b* que se retira, o para defenderse en retirada de otro que carga sobre ellos. El que domina ese arte no se dejará vencer, ni enfrentado contra uno, ni siquiera atacado por más, sino que se impone en cualquier trance gracias a él. Además, ese aprendizaje incita el deseo de otro nuevo y hermoso conocimiento: pues cualquiera que ha aprendido el combate de las armas deseará el estudio inmediato del combatir en formación, y, después de adquirir éste y ganar reputación en sus manejos, se lanzará al estudio total de la estrategia. Ya queda *c* claro que las prácticas derivadas de esto, las enseñan-

zas y ejercicios, son algo hermoso y digno de enseñanza y de entretenimiento para un ciudadano, y a ellos puede guiarles este aprendizaje.

A eso sumaremos una ventaja no pequeña: que este saber puede hacer a cualquier hombre mucho más confiado y valeroso, superándose a sí mismo. No desdeñemos decir, aunque pueda parecerle a alguno de menor importancia, que también da una figura más arrogante en las ocasiones en que el hombre debe pre-
d sentarla, con lo que, gracias a esa apuesta actitud, parecerá a la vez más temible a sus enemigos.

Por consiguiente, Lisímaco, a mí, como digo, me parece que debe enseñarse eso a los jóvenes y ya he dicho mis razones. Pero yo escucharía muy a gusto a Laques, si tiene algo que añadir.

LAQ. —Es difícil, Nicias, decir de cualquier tipo de enseñanza que no debe aprenderse. Pues todo conocimiento parece ser bueno. Es el caso de esta enseñanza
e del manejo de las armas; si es una ciencia, como afirman los que la enseñan y como Nicias dice, debe aprenderse. Pero si no es una ciencia, y engañan los que lo aseguran, o resulta ser una enseñanza pero, sin embargo, poco seria, ¿por qué entonces habría de aprenderse?

Digo eso sobre el tema fijándome en lo siguiente: que yo pienso que, si valiera algo, no les habría pasado inadvertido a los lacedemonios, a quienes no les preocupa ninguna otra cosa en la vida sino el buscar y
183*a* practicar aquello con cuyo conocimiento y ejercicio puedan aventajar a los demás en la guerra. Y si ellos no lo hubieran advertido, al menos no se les habría escapado a los maestros de tal arte este mismo hecho, que aquéllos son los que más se afanan entre los griegos por esas cosas y que cualquiera que fuera renombrado entre ellos al respecto podría obtener ganancias abundantes en otras regiones, al modo como lo hace un autor de tragedias reputado entre nosotros. Desde luego que

quien se cree capaz de componer bien una tragedia no anda en gira fuera del Ática para hacer su representa- b ción, sino que se viene derecho aquí y, naturalmente, la pone en escena ante nosotros. Pero a los maestros de armas yo los veo que consideran a Lacedemonia como un santuario infranqueable, al que no pisan ni con la punta del pie, sino que la rodean en círculo desviándose y hacen sus demostraciones en cambio por doquier, incluso con preferencia ante aquellos que reconocerían que hay muchos que los aventajan en los asuntos de la guerra.

Además, Lisímaco, yo he contemplado a muchos de éstos en plena acción y sé cómo son. Y nos es posible c contarlo a partir de un dato: que, desde luego, ninguno de los que se dedican de oficio a estos manejos de armas ha resultado jamás un hombre famoso en la guerra. Si bien en las demás cosas los renombrados surgen de entre aquellos que, en cada caso, se dedican habitualmente a ellas, éstos, al parecer, al contrario de los demás, andan muy desafortunados al respecto. Pues incluso ese Estesíleo, que vosotros habéis admirado conmigo al hacer su demostración ante tanta gente, d con las palabras grandilocuentes que decía al hablar de sí mismo, yo le he visto mejor en otra parte dando, a pesar suyo, una demostración más auténtica.

Al abordar su navío, en el que iba como *epibátēs*[6], a una nave de carga, lo vi que combatía con una pica armada de guadaña, arma tan sobresaliente como sobresaliente era él entre los demás. El resto de las hazañas del individuo no vale la pena mencionarlas; sólo me referiré a cómo acabó el inventor de la guadaña adosada al asta de la lanza. Mientras luchaba, ésta se e trabó de algún modo en las drizas de la nave y quedó

---

[6] El *epibátēs* era un hoplita embarcado para combatir desde la proa de una trirreme.

enganchada. Estesíleo daba tirones queriendo soltarla, pero no podía. Y la nave pasaba a todo lo largo de la otra. Mientras tanto, él corría por la cubierta agarrado a su lanza. Al alejarse la nave, como le arrastraba cogido a su lanza, dejó que se deslizara el mango por su
184a mano, hasta empuñar el cuento de la misma. Ya había burlas y befas en la nave de carga ante su situación, pero cuando, al dispararle alguno una piedra junto a sus pies sobre el puente del navío, soltó la lanza, entonces ya ni siquiera los tripulantes de nuestra trirreme fueron capaces de contener la risa, viendo la famosa lanza-guadaña bambolearse colgada del otro barco. No sé si esto valdrá para algo, como Nicias dice, pero lo que yo he presenciado son esas cosas.

b Así que lo que dije al principio: tanto si se trata de una ciencia de poco provecho, como si no es tal saber, sino que sólo lo dicen y fingen, no vale la pena intentar aprenderlo. Porque me parece que, si uno que es cobarde se cree poseer tal saber, al hacerse más osado pondrá en mayor evidencia su natural. Y, si es valiente, observado por los demás va a sufrir, en cuanto falle un poco, muchas censuras, ya que la pretensión de una tal cien-
c cia se presta a la envidia, de modo que, al no realizar algo tan admirable que supere en valor a los demás, no tendrá modo de escapar a la burla quienquiera que afirme poseer esa ciencia.

Esa es mi opinión, Lisímaco, en cuanto al empeño de que eso sea un saber. Pero, como te decía antes, no hay que soltar ahora a este Sócrates, sino pedirle que nos dé su consejo sobre qué le parece el tema propuesto.

Lis. — Pues te ruego yo, Sócrates. Que, en efecto,
d nuestro consejo me parece que necesita ahora de alguien que dé la sentencia. Si estos dos hubieran concordado, un tal arbitraje sería menos necesario. Ahora, en cambio —pues, como ves, Laques ha depositado un voto

opuesto al de Nicias—, conviene que te escuchemos también a ti, para saber a cuál de los dos votos agregas el tuyo.

Sóc. — ¿Por qué, Lisímaco? ¿Vas a aceptar lo que apruebe la mayoría de nosotros?

Lis. — ¿Pues qué podría hacer uno, Sócrates?

Sóc. — ¿Acaso también tú, Melesias, obrarías de igual modo? Y si hubiera una reunión para decidir acerca
de la preparación gimnástica de tu hijo, en qué debe *e*
ejercitarse, ¿harías caso a la mayoría de nosotros o a aquel que estuviera precisamente formado y adiestrado por un buen maestro de gimnasia?

Mel. — A aquél, lógicamente, Sócrates.

Sóc. — ¿Le harías más caso a él, que a nosotros cuatro?

Mel. — Probablemente.

Sóc.— Supongo, entonces, que lo que ha de juzgarse bien debe juzgarse según la ciencia, y no según la mayoría.

Mel. — ¿Cómo no?

Sóc. — Así pues, también ahora toca examinar esto en primer término: si alguno de nosotros es, o no, un
técnico[7] en el tema que consideramos. Y si lo es, obe- 185*a*
decerle, aunque sea uno solo, y prescindir de los demás. Y si no lo hay, buscar a algún otro. ¿O creéis que os arriesgáis en algo de poca monta tú y Lisímaco, y no sobre esa posesión que es efectivamente la mayor de las vuestras? Se trata de si vuestros hijos se harán personas de bien o lo contrario, y toda la casa del padre se administrará según como resulten sus hijos.

Mel. — Dices verdad.

---

[7] Utilizo, generalmente, la palabra «técnico» para traducir el término griego *technikós* («experto», «especialista»), que designa al profesional que domina una *téchnē* («arte», «oficio») basada en una *epistēmē* o «saber» científico determinado.

Sóc. — Por tanto, conviene mantener gran previsión en eso.

Mel. — Desde luego.

b Sóc. — ¿Cómo, pues, según yo decía hace un momento, podríamos averiguar, caso de que decidiéramos hacer el examen, quién de nosotros es un buen técnico en atletismo? ¿No sería aquel que lo hubiera aprendido y practicado, y que hubiera tenido buenos maestros de ese arte?

Mel. — Me parece que sí.

Sóc. — Por tanto, ¿de qué asunto, en principio, vamos a buscar a los maestros?

Mel. — ¿Cómo dices?

Sóc. — Tal vez será más claro de esta manera. Me parece que no hemos reflexionado desde el comienzo qué es lo que examinamos y sobre lo que deliberamos: quién de nosotros es experto, quién ha tenido buenos

c maestros al respecto, y quién no.

Nic. — ¿Es que no indagamos, Sócrates, acerca del combatir con armas: si es preciso, o no, que los jóvenes lo aprendan?

Sóc. — Desde luego que sí, Nicias. Pero, cuando alguno indaga acerca de una medicina para los ojos, si debe untársela, o no, ¿crees que entonces la deliberación versa sobre el fármaco, o sobre los ojos?

Nic. — Sobre los ojos.

Sóc. — ¿Por tanto, también cuando uno examina si debe aplicarle, o no, un freno al caballo, y cuándo;

d acaso, entonces, delibera sobre el caballo, y no sobre el freno?

Nic. — Verdaderamente.

Sóc. — Entonces, en una palabra, ¿cuando uno examina una cosa en función de algo, la deliberación resulta ser sobre aquello que es el motivo final del examen, y no sobre lo que se investiga en función de otra cosa?

NIC. — Precisamente.

SÓC. — Por consiguiente, hay que observar también si el consejero es técnico en el cuidado de aquello en función de lo cual planteamos el examen.

NIC. — Desde luego.

SÓC. — Por tanto ahora, ¿decimos que tratamos de la enseñanza con vistas al alma de los muchachos? *e*

NIC. — Sí.

SÓC. — Entonces hay que buscar a aquel de entre nosotros que sea un técnico en el cuidado del alma, que, asimismo, sea capaz de cuidar bien de ella y que haya tenido buenos maestros de eso.

LAQ. — ¿Por qué, Sócrates? ¿No has visto que algunos han resultado más técnicos en algunos temas sin maestros que con ellos?

SÓC. — Yo sí, Laques. Pero tú no querrías confiar en ellos, aunque aseguraran ser excelentes artistas, a no ser que pudieran enseñarte alguna obra bien ejecutada de su arte, una o más de una. 186*a*

LAQ. — Tienes razón en eso.

SÓC. — Entonces, Laques y Nicias, debemos nosotros ahora, ya que Lisímaco y Melesias nos han invitado a deliberar con ellos acerca de sus hijos, en su afán por darles cualquier cosa que mejore sus almas, si decimos que tenemos tal calidad, demostrársela e indicar qué maestros tuvimos y cómo, siendo antes buenos personalmente, cuidaron de las almas de muchos jóvenes y, además, nos transmitieron a las claras sus enseñanzas. O si alguno de nosotros afirma que no tuvo maestro, *b* pero en efecto puede referir sus propias obras, ha de indicar quiénes de los atenienses o de los extranjeros, esclavos o libres, se han hecho gracias a él personas de mérito reconocido. Si no está a nuestro alcance nada de eso, invitémosle a buscar a otros y no nos arriesguemos, con hijos de nuestros compañeros, a corromperlos

y a recibir los más graves reproches de sus familiares más próximos.

El caso es que yo, Lisímaco y Melesias, soy el primero en confesar que no he tenido ningún maestro en
c la materia. A pesar de que siento pasión por el tema desde mi juventud. Pero no puedo pagar sueldos a los sofistas, que son los únicos que se pregonaban capaces de hacerme una persona honorable. Y, además, yo por mi cuenta soy incapaz de descubrir ese arte, por lo menos hasta ahora.

Pero, si Nicias o Laques lo han descubierto o aprendido, no me sorprendería. Pues tienen más posibilidades que yo por su dinero y, por tanto, pueden haberlo aprendido de otros, y también son de más edad, de modo que pueden haberlo encontrado ya. Me parecen
d en efecto capaces de educar a una persona. Nunca se habrían expresado sin temor acerca de los entrenamientos útiles o nocivos a un joven, si no se creyeran saberlo suficientemente. Por lo demás, yo también confío en ellos. Pero lo de que disientan uno de otro me ha sorprendido.

Así que yo te suplico, a mi vez, Lisímaco, y al modo como hace un momento Laques te exhortaba a no soltarme y a preguntarme, también te exhorto a que no dejes a Laques ni a Nicias, sino que les preguntes,
e diciéndoles que Sócrates asegura no estar al tanto del tema y no ser capaz de juzgar cuál de los dos tiene razón, porque no es ni inventor ni discípulo de nadie en tales materias. Tú, Laques, y Nicias, decidnos, uno y otro, qué entendido en la educación de los jóvenes tuvisteis como maestro y si estáis enterados por haberlo aprendido de otro o habiéndolo indagado por vosotros mismos. Si lo habéis aprendido, decidnos quién
187*a* fue el maestro de cada uno y quiénes sus competidores, para que, si los asuntos de la ciudad os privan a vosotros de tiempo libre, acudamos a ellos y les persua-

damos con regalos o favores, o ambas cosas, a ocuparse
de nosotros y de nuestros hijos, para que no avergüen-
cen a sus antepasados por su mediocridad. Y en caso
de que ambos seáis descubridores de tal conocimiento,
dadnos un ejemplo de a qué otros habéis transformado,
al cuidaros de ellos, de mediocres en personas de mé-
rito. Porque, si empezáis ahora, por primera vez, a edu- b
car, hay que advertir que el riesgo de vuestro experi-
mento no recae sobre un cario[8], sino sobre vuestros
hijos y los hijos de vuestros amigos, y que no os ocurra,
sencillamente, el dicho del refrán: «Empezar el oficio
de alfarero con una jarra». Decidnos, pues, cuál de
estos supuestos os sirve y conviene, o por el contrario,
cuál no.

Esto, Lisimaco, pregúntaselo, y no los sueltes.

LIS. —Me parece, amigos, que Sócrates habla acer-
tadamente. Pero a vosotros os toca decidir, Nicias y c
Laques, si os viene bien y de grado ser interrogados y
dar explicación sobre esos temas. Para mí y para Me-
lesias está claro que nos sería agradable el que qui-
sierais exponer en un diálogo todo lo que Sócrates os
pregunta. Porque, como os decía al principio, os invita-
mos a consejo con motivo de que pensábamos que os
habríais preocupado, como es natural, por estos temas,
especialmente porque vuestros hijos tienen casi la mis-
ma edad que los nuestros para la educación. A no ser d
que tengáis algún reparo, asentid y examinad la cues-
tión en común con Sócrates, dando y aceptando vues-
tros razonamientos unos y otros. Porque él tiene razón
también en eso de que ahora tratamos del más impor-
tante de nuestros asuntos. Conque ved si opináis que
así ha de hacerse.

NIC. — ¡Ah, Lisímaco, me parece que de verdad cono-
ces a Sócrates sólo por su padre y que no lo has trata-

[8] Los carios surtían a los griegos de mercenarios y de es-
clavos y mano de obra para los oficios más despreciados.

do, a no ser de niño, cuando en alguna ocasión entre la gente de tu demo se te acercara acompañando a su
e padre, en un templo o en alguna otra reunión del barrio! Está claro que, desde que se hizo mayor, no has tratado con este hombre.

LIS. — ¿Por qué, Nicias?

NIC. — Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión[9] o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida
188a y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopese bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas, como también que estoy a punto ya de sufrir tal experiencia personal. Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recor-
b dar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva[10], y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido común. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino
c sobre nosotros mismos. Como os digo, por mi parte no hay inconveniente en coloquiar con Sócrates tal como él lo prefiera. Mira qué opina este Laques acerca del tema.

[9] Acepto la exclusión de *hôsper génei*, que no da sentido.

[10] Alusión al fragmento de SOLÓN, 22, 7 DIEHL: «Envejezco aprendiendo continuamente muchas cosas.»

LAQ. —Mi posición, Nicias, sobre los coloquios es sencilla. O, si lo prefieres, no sencilla, sino doble. Desde luego, a unos puedo parecerles amigo de los razonamientos y a otros, enemigo. Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca *d* conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dorio y no al jonio, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griego[11]. Así que un tal orador hace que me regocije y que pueda parecerle a cualquiera que soy amigo de los dis- *e* cursos. Tan animosamente recojo sus palabras. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor parece hablar, y hace que yo parezca enemigo de las palabras.

Yo no tengo experiencia de los parlamentos de Sócrates, pero ya antes, como se ha visto, he tenido conocimiento de sus hechos, y en tal terreno lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad. Si eso es así, 189*a* le doy mi consentimiento, y de muy buen grado me dejaré examinar por él, y no me pesará aprender, pues también yo admito la sentencia de Solón, añadiéndole sólo un requisito: dispuesto estoy a envejecer aprendiendo muchas cosas sólo de las personas de bien[12].

---

11 Como otros pensadores de la época, Platón concede una gran importancia a los modos musicales, por su influencia en suscitar distintas pasiones en el alma de los oyentes, y destaca su papel en la educación. Cf. *Rep.* III 398d.

12 Laques cita aquí la misma sentencia de Sólon, pero le añade una restricción en sentido conservador.

Que se me conceda esto: que también el maestro sea
persona digna, a fin de no resultar torpe en el apren-
dizaje por aprender a disgusto. No me importa que el
enseñante sea más joven, o poco famoso todavía, o con
b algún otro reparo semejante. Conque a ti, Sócrates,
te invito a enseñarme y a examinarme en lo que quie-
ras, y a enterarte de lo que yo a mi vez sé. Mereces
mi afecto desde aquel día en que desafiaste el peligro
a mi lado y ofreciste una prueba de tu valor como debe
darlas quien quiere darlas justamente. Di, pues, lo que
te parezca, sin ponerle ningún reparo a mi edad.

c Sóc. — No os reprocharemos, según parece, por no
estar dispuestos a colaborar en el consejo y la investi-
gación.

Lis. — Ya es nuestro turno, Sócrates. Pues ya te
cuento como uno de nosotros. Inquiere ahora en mi
lugar, en favor de los muchachos, lo que necesitamos
aprender de éstos y delibera en común dialogando con
ellos. Porque yo me olvido ya de muchos detalles a
causa de mi edad, de aquello que pienso preguntar; y,
a la vez, las respuestas, en cuanto hay otras digresiones
por el medio, no las recuerdo bien. Por tanto hablad
d y conversad entre vosotros sobre lo que os hemos pro-
puesto. Yo os escucharé y, después de haberos escu-
chado, junto con Melesias, haré lo que a vosotros os
parezca bien.

Sóc. — Habrá que obedecer, Nicias y Laques, a Lisí-
maco y a Melesias. En cuanto a lo que ahora intentamos
inquirir: quiénes fueron nuestros maestros en la educa-
ción ésa, o a qué otros hemos hecho mejores, probable-
mente no esté mal que nosotros lo sometamos a examen.
Pero creo que también una indagación como la actual
e nos conduce al mismo punto e, incluso, que en con-
junto es más fundamental.

Si conocemos algo, cualquier cosa que ello sea, cuya
presencia hace mejor a aquello en lo que se presenta y,

además, somos capaces de efectuar su presentación, es evidente que sabemos qué es tal cosa y que, acerca de ella, podemos hacernos consejeros en cuanto al modo de adquirirla más fácilmente y mejor. Tal vez no comprendáis lo que quiero decir, pero lo entenderéis mejor de este modo.

Si sabemos, por caso, que la presencia de la vista 190a
en los ojos hace mejores a los que la poseen y, además, somos capaces de procurar su presencia en los ojos, está claro que sabemos lo que es la vista y, acerca de ella, podríamos ser consejeros de cómo uno puede adquirirla del modo más fácil y mejor. Pues si no supiéramos esto, lo que es la vista, o lo que es el oído, en vano pretenderíamos ser consejeros de algún valor, o
médicos de ojos o de oídos, en cuanto al mejor modo b
de poder uno obtener vista u oído.

LAQ. — Tienes razón, Sócrates.

SÓC. — Pues bien, Laques, también ahora éstos nos han invitado a deliberar conjuntamente sobre cómo la presencia de la virtud haría mejores las almas de sus hijos.

LAQ. — Desde luego.

SÓC. — Entonces debe estar a nuestro alcance eso: el saber lo que es la virtud. Pues si no supiéramos en absoluto lo que es la virtud, ¿de qué manera podríamos ser consejeros para cualquiera en esto: sobre el mejor modo de adquirirla?

LAQ. — De ninguna, a mi parecer, Sócrates. c

SÓC. — Entonces afirmamos, Laques, saber lo que es.

LAQ. — Lo afirmamos, sí.

SÓC. — Por tanto, si lo sabemos, Laques, podemos decir, desde luego, qué es.

LAQ. — ¿Cómo no?

SÓC. — Sin embargo, amigo mío, no tratemos directamente de la virtud en general, pues acaso sea excesivo

trabajo. Miremos en primer lugar si nos hallamos en
buena disposición de conocer alguna de sus partes. Así,
d probablemente, nos resultará más fácil el análisis.

LAQ. — Hagámoslo, Sócrates, tal como tú lo prefieras.

SÓC. — ¿Cuál de las partes de la virtud vamos a elegir? ¿Está claro que aquella hacia la que parece tender la enseñanza de las armas? Sin duda que a la mayoría les parecerá que el valor. ¿O no?

LAQ. — Ésa es, desde luego, mi opinión.

SÓC. — Y eso es lo que intentaremos en primer tér-
e mino, Laques: decir qué es el valor. A continuación
examinaremos también de qué manera puede presentar-
se en los jóvenes, en la medida en que sea posible ob-
tenerlo a partir de entrenamientos y enseñanzas. Con
que intenta responder a lo que digo: ¿qué es el valor?

LAQ. — ¡Por Zeus!, Sócrates, no es difícil responder. Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente.

SÓC. — Dices bien, Laques. Pero quizás soy yo culpable, al no haberme expresado con claridad, de que tú no respondieras a lo que tenía intención de preguntarte, sino a otra cosa.

LAQ. — ¿Cómo es eso que dices, Sócrates?

191*a* SÓC. — Voy a explicártelo, si soy capaz. Sin duda es
valiente, como tú dices, el que, resistiendo firme en su
formación, combate contra los enemigos.

LAQ. — Yo, desde luego, lo afirmo.

SÓC. — Y yo. ¿Pero qué dices de quien, huyendo y no resistiendo firme, combate contra los enemigos?

LAQ. — ¿Cómo «huyendo»?

SÓC. — Al modo como dicen que combaten los esci-
tas, no menos huyendo que persiguiendo, y según Ho-
mero en algún lugar dijo, elogiando los caballos de
b Eneas: que éstos sabían «perseguir y huir velozmente

por aquí y por allá»[13]. También elogió Homero al mismo Eneas por eso, por su ciencia de la fuga, y dijo de él que era un «maestro de la fuga».

LAQ. — Y con razón, Sócrates, pues hablaba con respecto a los carros. También tú hablabas sobre los jinetes escitas. La caballería de éstos combate de ese modo, pero la infantería de los griegos lo hace como yo digo.

SÓC. — A excepción tal vez, Laques, de la infantería de los lacedemonios. Pues dicen que los lacedemonios, cuando en Platea se enfrentaron a los *guerróforos* per- c
sas, no quisieron pelear con ellos aguardando a pie firme, sino que huyeron y, una vez que se quebraron las líneas de formación de los persas, dándose la vuelta como jinetes, pelearon y así vencieron en aquella batalla[14].

LAQ. — Dices la verdad.

SÓC. — De ahí lo que te decía hace poco, que soy yo el culpable de que tú no respondieras bien, puesto que no te pregunté bien. Quería, pues, saber no sólo acerca de los valientes de la infantería, sino también acerca de d
los de la caballería y de todo género de combatientes, pero, además, de los que son valientes en los peligros del mar y de cuantos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aún más, de cuantos son valientes no sólo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones o placeres, tanto resistiendo e
como dándose la vuelta; pues, en efecto, existen, Laques, algunos valientes también en tales situaciones.

---

[13] *Ilíada* V 221 y sigs., VIII 105 y sigs. Lo que Platón cuenta de los escitas se decía también de la táctica de combate de los partos. Por otro lado, en la cita de Homero (*Ilíada* VIII 108) acerca de Eneas, Platón, que cita seguramente de memoria, introduce una modificación del texto.

[14] En Platea, de Beocia, los griegos, reunidos bajo el mando del espartano Pausanias, derrotaron a las tropas persas de Jerjes en agosto de 479 a. C. Cf. HERÓDOTO, IX 53. Los *gérra* eran una especie de escudos de mimbre. Cf. HER., VII 61.

LAQ. — Y mucho, Sócrates.

SÓC. — Por tanto, son valientes todos éstos, pero unos demuestran su valor ante los placeres, otros, ante los dolores, otros, ante las pasiones y otros, ante los temores. Otros, creo, muestran su cobardía en las mismas circunstancias.

LAQ. — Desde luego.

SÓC. — Qué es, en definitiva, cada una de estas dos cosas, eso preguntaba. De nuevo, pues, intenta definir primero el valor: qué es lo idéntico en todos los casos. ¿O aún no comprendes lo que pregunto?

LAQ. — No del todo.

192a SÓC. — Pongo un ejemplo: como si te preguntara qué es la rapidez, que se da en el correr y en el tocar la cítara y en el hablar y en el comprender y en otras muchas cosas, y que en general poseemos, en lo que vale la pena decir, en las acciones de las manos, piernas, boca, voz y pensamiento. ¿No lo estimas tú así?

LAQ. — Desde luego.

SÓC. — Si, en tal caso, uno me preguntara: «¿Sócra-
b tes, cómo defines eso que tú llamas 'rapidez' en todos los casos?» Contestaría que a la capacidad de realizar en poco tiempo muchas cosas yo la llamo «rapidez» tanto respecto a la voz, como a la carrera y a todo lo demás.

LAQ. — Y contestarás correctamente.

SÓC. — Intenta ahora también tú, Laques, definir así el valor: en qué consiste su capacidad, la misma ante el placer y ante el dolor y en todo en lo que hace un momento decíamos que se presentaba, por la que recibe el nombre de «valor».

LAQ. — Entonces, me parece que es un cierto coraje del alma, si debe decirse lo que se da en todos los ejemplos.

c SÓC. — En efecto se debe, al menos si queremos contestarnos a nosotros mismos. Sin embargo, se me

ocurre esto: según pienso, no cualquier coraje te parece valor. Lo deduzco de esto: que de seguro, Laques, que tú consideras el valor una cosa de las muy hermosas.

LAQ. — Ten bien cierto que de las más hermosas.

SÓC. — ¿No es, pues, bello y digno el coraje acompañado de sensatez?

LAQ. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y qué si le acompaña el desvarío? ¿No será, d
por el contrario, dañino y criminal?

LAQ. — Sí.

SÓC. — ¿Es que llamarás hermoso a lo que es dañino y criminal?

LAQ. — No sería justo, Sócrates.

SÓC. — ¿No reconocerás, por tanto, que un coraje de esa clase sea valor, puesto que no es hermoso, y el valor es algo bello?

LAQ. — Tienes razón.

SÓC. — ¿Entonces el coraje sensato sería, según tu definición, el valor?

LAQ. — Al parecer.

SÓC. — ¿Veamos ahora a qué se refiere su sensatez? e
¿Acaso a todo, a lo grande y a lo pequeño? Por ejemplo, si uno tiene el coraje de gastar su dinero sensatamente, conociendo que, mediante ese gesto, adquirirá más, ¿a ése tú lo llamarías valiente?

LAQ. — Yo no, ¡por Zeus!

SÓC. — ¿Y en el caso de uno que es médico, que tiene a su hijo o a algún otro enfermo de pneumonía y que, pidiéndole que le dé de beber o de comer, no se doblega, sino que mantiene su firmeza?

LAQ. — Tampoco se trata de eso, de ningún modo. 193a

SÓC. — En cambio, el hombre que en la guerra resiste con coraje y quiere pelear, pero que, reflexionando sensatamente y sabiendo que otros le socorrerán, va a combatir contra oponentes menores en número y más cobardes que los que están de su parte, y que domina un

terreno más favorable, ése que con tal sensatez y previsión se reviste de coraje, ¿dirías que es más valiente que el que en el campamento contrario está dispuesto a enfrentarse a él y a resistir con coraje su ataque?

b LAQ. — Éste del campamento contrario me lo parece más, Sócrates.

SÓC. — Sin embargo, el coraje de éste es más insensato que el del otro.

LAQ. — Tienes razón.

SÓC. — Y el que combate firme en una batalla ecuestre con conocimiento científico de la equitación, ¿dirás que es menos valiente que el que lo hace sin tal conocimiento?

LAQ. — Me parece que sí.

SÓC. — ¿E igual, el que resiste lleno de coraje con su pericia en el manejo de la honda o del arco o de cualquier otra cosa?

c LAQ. — Desde luego.

SÓC. — Y todos los que están dispuestos a bajar a un pozo y sumergirse con pleno coraje en tal acción, o en otra semejante, no siendo expertos, ¿vas a decir que son más valientes que los expertos al respecto?

LAQ. — ¿Qué otra cosa puede uno decir, Sócrates?

SÓC. — Ninguna otra, siempre que así lo creas.

LAQ. — Pues yo, desde luego, lo creo.

SÓC. — Pero sin duda, Laques, ésos se arriesgan y tienen coraje más insensatamente que los que lo hacen con conocimiento técnico.

LAQ. — Al parecer.

d SÓC. — ¿Y no nos pareció en lo anterior que esa audacia y coraje insensatos eran viciosos y dañinos?

LAQ. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y que el valor se había reconocido que era algo hermoso?

LAQ. — Se había reconocido, en efecto.

SÓC. — Ahora, en cambio, afirmamos que esa cosa fea, el coraje insensato, es valor.

LAQ. — Así parece que hacemos.

SÓC. — ¿Te parece, entonces, que decimos bien?

LAQ. — ¡Por Zeus!, Sócrates, a mí no.

SÓC. — Por tanto, según tu expresión, no nos hemos *e*
armonizado al modo dorio tú y yo, Laques. Pues nuestros actos no están acordes con nuestras palabras. Ya que, si alguien nos escuchara dialogar ahora, diría que, de hecho, ambos participamos del valor; pero que, de palabra, según sospecho, no.

LAQ. — Dices la pura verdad.

SÓC. — ¿Qué entonces? ¿Te parece bien que nosotros nos quedemos así?

LAQ. — De ningún modo.

SÓC. — ¿Quieres, pues, que hagamos caso en todo a lo que decíamos?

LAQ. — ¿Qué es eso, y a qué vamos a atender?

SÓC. — Al razonamiento que nos invita a mostrar **194*a***
coraje. Si estás dispuesto, también nosotros resistiremos y persistiremos con firmeza en la encuesta, para que el valor mismo no se burle de nosotros, de que no lo hemos buscado valerosamente, si es que muchas veces ese coraje en persistir es el valor.

LAQ. — Yo estoy dispuesto, Sócrates, a no abandonar. Sin embargo, estoy desacostumbrado a los diálogos de este tipo. Pero, además, se apodera de mí un cierto ardor por la discusión ante lo tratado, y de verdad me irrito, al no ser como ahora capaz de expresar lo que pienso. Pues creo, para mí, que tengo una idea de lo *b*
que es el valor, pero no se cómo hace un momento se me ha escabullido, de modo que no puedo captarla con mi lenguaje y decir en qué consiste.

SÓC. — Desde luego, amigo mío, el buen cazador debe proseguir la persecución y no dejarla[15].

---

15 La metáfora de la caza, y el filósofo como «cazador» de

LAQ. — Hasta el final, en efecto.

SÓC. — ¿Quieres, pues, que invitemos a Nicias a nuestra partida de caza, por si es más diestro que nosotros?

c LAQ. — De acuerdo. ¿Cómo no?

SÓC.— Venga, Nicias, socorre a tus amigos que están apurados en la discusión y no encuentran la salida, si tienes alguna fuerza. Ya ves cuán atrapados están nuestros intentos. Tú di lo que crees que es el valor, líbranos de nuestro apuro y asegura con tu palabra lo que piensas.

NIC. — Por cierto que desde hace tiempo me parece, Sócrates, que no definíais bien el valor. Pues no os referíais a algo que yo te he oído mencionar a ti con buen acierto en charlas anteriores.

SÓC. — ¿A qué, Nicias?

d NIC. — Te he oído decir muchas veces que cada uno de nosotros es bueno en aquello que es sabio, y malo, en aquello que ignora.

SÓC. — Por Zeus, es verdad lo que dices, Nicias.

NIC. — Por tanto, si el valiente es bueno, es evidente que es sabio.

SÓC. — ¿Lo has oído, Laques?

LAQ. — Sí, y no entiendo bien lo que quiere decir.

SÓC. — Yo sí creo entenderlo, y me parece que nuestro amigo dice que el valor es una especie de saber.

LAQ. — ¿Qué tipo de saber, Sócrates?

e SÓC. — ¿A él le preguntas eso?

LAQ. — Sí.

SÓC. — Venga, pues, contéstale, Nicias, qué clase de saber sería el valor, según tu propuesta. Porque, sin duda, no se trata del saber tocar la flauta.

NIC. — En modo alguno.

SÓC. — Ni del tocar la cítara.

NIC. — No, ciertamente.

---

la verdad, es una de las más frecuentes en Platón, desde los primeros diálogos. Cf. *Lisis* 218c, *Rep.* IV 432b.

Sóc. — ¿Pues qué ciencia es ésa y cuál es su objeto?

Laq. —Muy bien, la pregunta, Sócrates; pero que nos diga cuál es esa ciencia.

Nic. —Yo digo, Laques, que ésa es la ciencia de las cosas en que hay que confiar o que temer, tanto en la 195a guerra como en todo lo demás.

Laq. — ¡Cuán absurdo es lo que dice, Sócrates!

Sóc. — ¿A qué te refieres al decir esto, Laques?

Laq.— ¿A qué? La sabiduría es, ciertamente, algo aparte del valor.

Sóc. — Nicias afirma que no.

Laq. — ¡Desde luego que no es lo que afirma, por Zeus! En eso dice tonterías.

Sóc. — Entonces aleccionémosle, pero no le insultemos.

Nic. —Lo que me parece que pasa, Sócrates, es que Laques desea que quede en evidencia que yo respondo bobadas, porque él ha quedado tan al descubierto hace poco.

Laq. — Desde luego, Nicias, que dices bobadas, e in- *b* tentaré demostrarlo. ¿Por de pronto, en las enfermedades no son los médicos los que conocen los peligros? ¿Es que te parece que los valientes los conocen? ¿O llamas tú valientes a los médicos?

Nic. — De ningún modo.

Laq. — Tampoco, a los agricultores. Aunque en la agricultura ellos, sin duda, conocen las cosas que temer, también todos los demás artesanos saben lo que hay que temer y lo que es seguro en sus oficios respectivos. Pero en nada son, por eso, éstos más valientes. *c*

Sóc. — ¿Qué te parece lo que dice Laques, Nicias? Parece, desde luego, que es importante.

Laq. — Tal vez es importante, pero no es cierto.

Sóc. — ¿Cómo entonces?

Nic. — Porque se cree que los médicos saben algo más acerca de los enfermos que distinguir entre lo sano

y lo enfermo. Tan sólo saben eso. ¿Pero si para alguien el estar sano es más grave que el estar enfermo, crees tú, Laques, que los médicos lo saben? ¿O no crees tú que para muchos es mejor no recobrarse de una enfer-
d medad que recobrarse? Dime: ¿consideras tú que para todos es mejor vivir, y no es mejor para muchos estar muertos?

LAQ.— En eso sí estoy yo de acuerdo.

NIC.— ¿Entonces para ésos a los que les convendría estar muertos, crees que son de temer las mismas cosas que para los que les conviene vivir?

LAQ. — Yo, no.

NIC. — Ahora bien, ¿concedes tú ese conocimiento a los médicos o a algún otro artesano, excepto a aquel conocedor de lo que es temible y no temible, al que yo llamo valiente?

SÓC. — ¿Captas, Laques, lo que quiere decir?

e LAQ. — Sí, que identifica a los adivinos y a los valientes. ¿Pues qué otra persona va a saber para quién es mejor vivir o estar muerto? Y bien, ¿tú, Nicias, es que te reconoces adivino, o piensas que no eres ni adivino ni valiente?

NIC. — ¿Cómo? ¿Ahora crees que es propiedad del adivino conocer las cosas temibles y las seguras?

LAQ. — Sí, ¿pues de qué otro?

NIC. — Mucho más de quien yo digo, amigo. Puesto que el adivino debe sólo conocer los signos de los sucesos: si ocurrirá la muerte de alguien, o la enfermedad,
196*a* o la pérdida de sus riquezas; si sobrevendrá la victoria o la derrota, bien sea a causa de la guerra o de alguna otra competición. Pero lo que para cualquiera es mejor sufrirlo o no sufrirlo, en qué le toca más a un adivino que a otro cualquiera juzgarlo?

LAQ. — Entonces no entiendo, Sócrates, lo que quiere decir. Pues queda claro que no aplica su definición del valiente ni al adivino ni al médico ni a ningún otro,

a no ser que diga que se refiere a algún dios. A mí me parece que este Nicias no quiere reconocer que dice bobadas, y se revuelve arriba y abajo intentando ocul- *b* tar su apuro. También nosotros habríamos sido capaces, tú y yo, hace un momento, de dar vueltas, si hubiéramos querido ocultar nuestras contradicciones. Si estas explicaciones fueran ante un tribunal, tendría alguna disculpa ese proceder. Pero ahora, en una reunión como ésta, ¿a qué viene que él se adorne en vano con palabras huecas? *c*

Sóc. —Me parece que a nada, Laques. Mas veamos si acaso Nicias cree decir algo de valor, y no dice esas cosas por hablar. Intentemos interrogarle más claramente sobre lo que piensa. Y si parece que dice algo interesante, lo concederemos, y si no, se lo demostraremos.

Laq. —Tú, Sócrates, si quieres interrogarle, interrógale. Yo creo estar ya bastante enterado.

Sóc. —No tengo inconveniente. La encuesta será común, en tu nombre y en el mío.

Laq. —Muy bien.

Sóc. —Dime, Nicias, o mejor, dinos, pues Laques y yo hacemos en común la pregunta: ¿afirmas que el valor es la ciencia de lo temible y de lo seguro?

Nic. —Sí. *d*

Sóc. —Pero conocer eso no está en poder de cualquiera, cuando ni el médico ni el adivino poseerán tal conocimiento, ni serán valientes, a no ser que dominen por añadidura tal ciencia. ¿No decías eso?

Nic. —Exactamente.

Sóc. —Entonces, en realidad, según el dicho, «no puede cualquier cerdo conocerlo ni ser valiente»[16].

---

16 El dicho popular debía de decir algo así como «cualquier cerdo sabe eso», tomando al cerdo como prototipo de bestia de por sí impulsiva y estúpida.

NIC. — Opino que no.

e SÓC. — Está claro, Nicias, que tú, al menos, ni siquiera crees que fue valiente la cerda de Cromión[17]. Y lo digo no por bromear, sino porque forzosamente quien da tal definición no aceptará el valor de ningún animal, ni concederá que algún animal sea tan sabio, que afirme que lo que pocas personas saben por ser difícil de conocer, eso parecen saberlo un león o una pantera o cualquier jabalí. Pero es necesario que el que ha establecido que el valor es eso que tú postulas afirme que, en relación con el valor, son iguales el león y el ciervo, el toro y el mono.

197a LAQ. — ¡Por los dioses, que dices bien, Sócrates! Y con toda sinceridad, respóndenos, Nicias, si consideramos que son más sabios que nosotros esos animales, que todos reconocemos que son valientes, o te atreves, en contra de la opinión de todos, a no llamar valientes a éstos.

NIC. — De ningún modo, Laques, llamo yo valientes ni a los animales ni a nadie que no sienta temor por
b su ignorancia, sino temerario y loco. ¿O crees que también voy a llamar valientes a todos los niños, que por su desconocimiento no tienen miedo a nada? Yo pienso que la temeridad y el valor no son lo mismo y, asimismo, que son muy pocos los que participan del valor y la previsión; pero que, en cambio, los que participan de la brutalidad, de la audacia y de la temeridad acompañada de imprevisión son muy numerosos, tanto en hombres como en mujeres, y en niños como en animales. Ésos a los que tú llamas valientes, como los que más, yo los llamo temerarios, y valientes sólo llamo a los sensatos de los que hablo.

---

17 La «cerda de Cromión» era un famoso monstruo mítico que devastaba ese lugar, cercano a Corinto, y que fue muerta por Teseo.

LAQ. — Ya observas, Sócrates, qué bien se adorna éste, a lo que parece, con su explicación. Y pretende privar a los que todos reconocen ser valientes de tal honor. c

NIC. — Yo no, Laques; no te preocupes. Que afirmo que tú eres sabio, y también Lámaco[18], si sois valientes, y otros muchos atenienses.

LAQ. — Aunque podría replicar, nada diré contra eso, para que no digas que soy verdaderamente del demo de Exoneas[19].

SÓC. — No repliques, Laques. Me parece que no has captado que éste ha recibido esa sabiduría de nuestro compañero Damón, y Damón se ha impregnado mucho de la de Pródico[20], que parece el más diestro de los sofistas en distinguir ese tipo de nombres. d

LAQ. — Desde luego, está bien, Sócrates, que tales cosas sean más honorables para un sofista, que para un hombre al que la ciudad considera digno de estar al frente de ella.

SÓC. — Conviene, sin embargo, amigo mío, que quien está al frente de los asuntos más importantes de la ciudad participe de la inteligencia. Me parece que Nicias es digno de que se le examine para saber hacia dónde apunta su aplicación del nombre del «valor». e

LAQ. — Examínalo, entonces, tú, Sócrates.

SÓC. — Voy a hacerlo, amigo. Mas no creas que vaya a dejarte escapar de nuestra asociación en el diálogo;

---

18 Lámaco, junto con Alcibíades y Nicias, fueron elegidos por la Asamblea para conducir la expedición a Sicilia en el 415, y allí murió el primero ante los muros de Siracusa. (Cf. TUC., VI 8, 49, 101.) Frente a Nicias era un general más bien impulsivo y audaz.

19 Según algunos escoliastas, los pobladores de este demo eran amigos de rencillas y peleas.

20 Sobre Pródico, véanse las notas a sus intervenciones en el *Protágoras*.

por tanto, presta atención y examina con nosotros lo que digamos.

LAQ.—Sea así, si te parece preciso.

SÓC.—Me lo parece. Tú, Nicias, vuelve a contestar-
198a nos desde un principio. ¿Recuerdas que, al comenzar el diálogo, tratábamos del valor, examinándolo como una parte de la virtud?

NIC.—Desde luego.

SÓC.—¿Entonces tú respondiste que es una parte, como otras muchas existentes, de un todo al que se denomina virtud?

NIC.—¿Cómo no?

SÓC.—¿Entonces dices lo mismo que yo? Yo aplico ese nombre, además de al valor, a la cordura, a la justicia y a otras cosas por el estilo. ¿Tú no?

b NIC.—Desde luego que sí.

SÓC.—Bien está. Eso lo reconocemos; en cuanto a lo temible y a lo seguro examinémoslo, para que intercambiemos nuestras opiniones. Lo que nosotros pensamos, te lo diremos. Tú, si no estás de acuerdo, lo dirás. Nosotros pensamos que son temibles, precisamente, las cosas que causan temor, y seguras, las que no causan temor. Y causan temor no los males pasados ni los presentes, sino también los esperados. Pues el temor consiste en la espera de un mal futuro. ¿O no piensas tú también así, Laques?

c LAQ.—Totalmente de acuerdo, Sócrates.

SÓC.—¿Oyes nuestra proposición, Laques, que decimos que son temibles los males futuros, y seguras las cosas que no van a ser males, o que van a ser bienes? ¿Y tú opinas así, o de otro modo, sobre eso?

NIC.—Yo, de ese modo.

SÓC.—¿Y al conocimiento de estas cosas lo denominas valor?

NIC.—Exactamente.

Sóc. — Veamos ya el tercer punto si también te parece lo mismo que a nosotros.

Nic. — ¿Cuál es?

Sóc. — Yo te lo explicaré. Nos parece a éste y a mí d
que, acerca de aquellas cosas de las que existe un conocimiento científico, no es uno el conocimiento con relación al pasado, para saber de qué modo fueron, y otro diferente en cuanto a su presente, para saber de qué modo se presentan, y otro, aún sobre el modo cómo pueden suceder de la mejor manera y cómo sucederá lo que todavía no ha sucedido, sino que este saber es el mismo. Por ejemplo, respecto a la salud, esta ciencia no es otra que la medicina, que, siendo única para todos los tiempos, advierte de qué modo suceden tanto las cosas presentes como las pasadas y las futuras. Y, a e
su vez, respecto a lo que nace de la tierra, la agricultura, se porta de igual modo. Y, en efecto, en cuanto a los asuntos de la guerra, vosotros podéis atestiguar que la estrategia prevé de modo óptimo todos los detalles en relación con lo que va a suceder, y no tiene para sí que deba recurrir a la mántica, sino que da órdenes, como que sabe mejor, en las cosas de la guerra, tanto el presente como el futuro[21]. Y así lo ordena la ley, que no 199a
mande el adivino al general, sino el general al adivino. ¿Afirmaremos esto, Laques?

Laq. — Lo afirmaremos.

Sóc. — ¿Y qué? ¿Tú, Nicias, estás de acuerdo en proclamar que la ciencia es idéntica sobre las mismas cosas, tanto si son futuras como presentes y pasadas?

Nic. — Sí. También yo opino así, Sócrates.

Sóc. — ¿Luego, amigo, también el valor es el conocimiento firme de las cosas temibles y de las seguras, como tú dices? ¿O no? b

---

21 Hay en este pasaje una alusión dura a la supersticiosa actitud de Nicias en Sicilia, que condujo a una trágica catástrofe a las tropas atenienses. Cf. Tuc., VII 50; Plut. *Nicias* 23.

Nic.— Sí.

Sóc.— ¿Queda reconocido que las cosas temibles son los males por venir, y las reconfortantes, las buenas por venir?

Nic.— Muy reconocido.

Sóc.— La ciencia de las mismas cosas es idéntica, tanto si éstas son futuras como si son de otro modo.

Nic.— Así es.

Sóc.— Entonces el valor sería conocimiento no sólo de las cosas temibles o de las reconfortantes. Pues no sólo se refiere a los bienes y males por venir, sino también a los presentes y pasados y de cualquier condi-
c ción, como ocurre con los demás saberes.

Nic.— Parece que sí.

Sóc.— Por tanto, Nicias, nos has respondido sobre un tercio aproximadamente de lo que es el valor. Aunque nosotros te preguntábamos qué era el valor en su conjunto. Y ahora, según parece, de acuerdo con tu respuesta, el valor es no sólo el conocimiento de lo temible y lo reconfortante, sino, en general, el conocimiento de lo bueno y lo malo de cualquier condición, y esto, según
d tu definición de ahora, sería valor. ¿Así que admites esa modificación ahora, o qué dices, Nicias?

Nic.— Estoy de acuerdo, Sócrates.

Sóc.— ¿Te parece, buen amigo, que le faltaría algo de la virtud a la persona que conociera los bienes en su totalidad y completamente y cómo suceden, sucederán y han sucedido, y lo mismo, los males? ¿Y crees tú que estaría falto de cordura o de justicia o de piedad ese individuo al que precisamente le incumbe precaverse ante los dioses y ante los hombres de las cosas temi-
e bles y las no temibles, y procurarse las buenas, si sabe tratarlos correctamente?

Nic.— Me parece importante, Sócrates, lo que dices.

Sóc.— Por tanto, Nicias, lo que tú ahora dices, no sería una parte de la virtud, sino toda la virtud.

NIC. — Parece que sí.

SÓC. — Pero decíamos que el valor era una parte de la virtud.

NIC. — Lo decíamos en efecto.

SÓC. — Sin embargo, lo que ahora afirmábamos no lo parece.

NIC. — No lo parece.

SÓC. — Por tanto, no hemos encontrado, Nicias, en qué consiste la virtud.

NIC. — Parece que no.

LAQ. — Por más que yo, querido Nicias, suponía que tú lo encontrarías, después de que despreciaras mis 200a
respuestas a Sócrates. Y tenía una muy grande esperanza en que ibas a dar con ello gracias a la sabiduría procedente de Damón.

NIC. — ¡Enhorabuena, Laques! Porque ya no consideras tú gran cosa haber evidenciado hace poco que nada sabes acerca del valor; sino que, aunque yo también quedo en tal situación, atiendes sólo a eso y nada te va a importar, según parece, que tú, junto conmigo, nada sepamos de aquello cuya ciencia debe poseer un hombre que se crea de algún mérito. Considero que te entregas a una acción verdaderamente humana: no te b
miras a ti mismo, sino a los demás. Yo creo haberme explicado convenientemente en el tema de que hablábamos, y si alguna de esas cosas no se ha expresado suficientemente, luego la corregiré con la ayuda de Damón, de quien tú crees poder burlarte, y eso, cuando jamás has visto a Damón, en compañía de otros. Y una vez que me haya asegurado en esto, te lo enseñaré también a ti, sin rencor. Pues me parece que te falta mucho c
por aprender.

LAQ. — Por cierto que tú eres sabio, Nicias. Pero, en fin, yo a este Lisímaco y a Melesias les aconsejo que, en cuanto a la educación de los muchachos, nos dejen en paz a ti y a mí, y que, en cambio, no suelten a éste,

a Sócrates, como ya decía al principio. Si mis hijos estuvieran en edad, yo haría lo mismo.

NIC. —En eso yo coincido. Si Sócrates quiere encargarse de los muchachos, no hay que buscar a ningún
d otro. Puesto que yo le confiaría muy a gusto a Nicerato[22], si él quisiera. Pero cada vez que le propongo a él algo en este terreno, me recomienda a otros, y él se desentiende. Con que mira, Lisímaco, si a ti te hace más caso Sócrates.

LIS. — Sería justo, Nicias, puesto que yo estaría dispuesto a hacer en favor suyo muchas cosas que no haría en favor de muchos otros. ¿Qué dices, Sócrates? ¿Me harás algún caso y velarás con nosotros para que estos jóvenes se hagan mejores?

e SÓC. — Sí que sería terrible, Lisímaco, el negarse a colaborar en el empeño de alguien por hacerse mejor. Si, en efecto, en las intervenciones de hace poco se hubiera demostrado que yo sabía y que éstos dos no sabían, sería justo que me invitaras, precisamente a mí, a esta tarea. Pero ahora, todos nos quedamos en medio del apuro. ¿Por qué nos escogería alguien a cualquiera de nosotros? A mí me parece, desde luego, que no hay que escoger a ninguno. Mas, como nos hallamos en tal
201*a* situación, atended si os parece bien lo que os aconsejo. Yo afirmo amigos, que todos nosotros debemos buscar en común —ya que nadie está al margen de la discusión— un maestro lo mejor posible, primordialmente para nosotros, pues lo necesitamos, y luego, para los muchachos, sin ahorrar gastos de dinero ni de otra cosa. Quedarnos en esta situación, como ahora estamos, no lo apruebo. Y si alguno se burla de nosotros porque, a
b nuestra edad, pensamos en frecuentar las escuelas, me

---

[22] Nicerato está nombrado también en *Rep.* I 327c. «Buen demócrata», según LISIAS, XVIII 6; fue asesinado por los Treinta. (Cf. JEN., *Hel.* II 3, 39.)

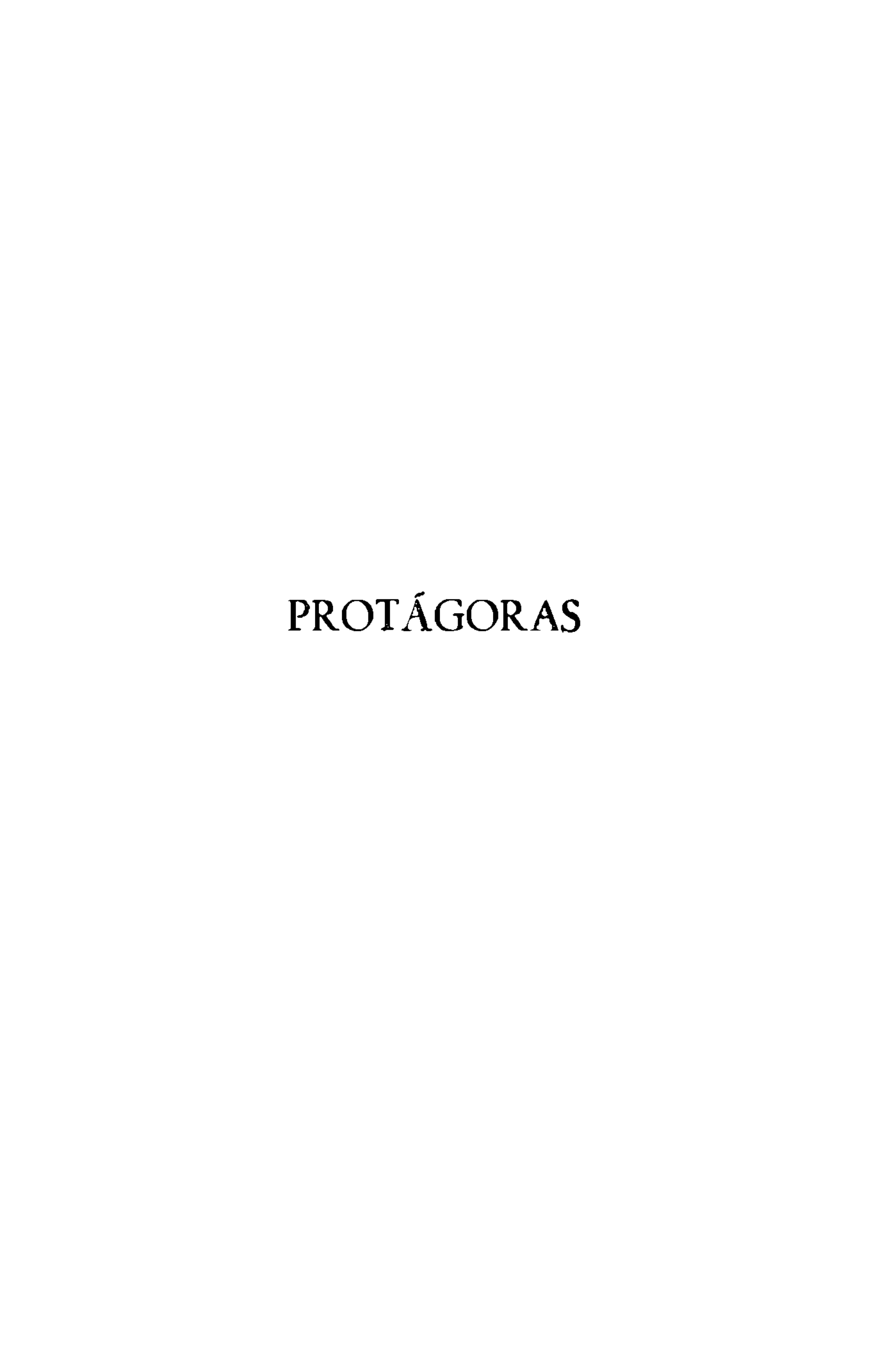
parece que hay que citarle a Homero, que dijo: «No es buena la presencia de la vergüenza en un hombre necesitado»[23]. Con que, mandando a paseo al que ponga reparos, tomemos tal empeño en común por nosotros mismos y por los muchachos.

LIS. — Me gusta lo que dices, Sócrates. Y quiero, en la medida que soy el más viejo, tanto más animosamente aprender junto a los muchachos. Pero, por favor, hazlo así: mañana por la mañana ven a visitarme, y no *c* lo evites, para que tratemos estos mismos asuntos. Por el momento disolvamos la reunión.

SÓC. — Lo haré, Lisímaco; iré mañana, si Dios quiere, a tu casa.

---

[23] *Odisea* XVII 347. Palabras de Telémaco a Ulises, disfrazado de mendigo.



PROTÁGORAS

INTRODUCCIÓN

1. *La situación del «Protágoras» entre las obras de Platón*

El *Protágoras* es el primero de los diálogos mayores en cuanto a la fecha de su composición. La habilidad literaria y la maestría expresiva con que está compuesto hacen, sin embargo, muy inverosímil la hipótesis de algunos estudiosos —como Von Arnim, Ritter, Wilamowitz— de que fuera el más antiguo de todos los diálogos de Platón, redactado aún en vida de Sócrates. Pero es evidente que es una obra de la primera época de la producción platónica, uno de los «diálogos socráticos», escrito con anterioridad al primer viaje a Sicilia [1]. Comparte, en efecto, una serie de rasgos claros con los diálogos de este período inicial, con los diálogos breves que consideramos algo anteriores. La imagen de Sócrates parece responder por entero a lo que creemos característico del Sócrates histórico, ocupado en problemas de ética, interesado en «los razonamientos inductivos» (como dice Aristóteles), sin una doctrina metafísica, sin ninguna teoría

[1] Para referencias bibliográficas concretas sobre esta cuestión de la fecha de composición, remitimos al libro de W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato, the Man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge, 1975, páginas 213-235.

de las Ideas. Por otra parte, la discusión planteada concluye, como en otros diálogos menores, sin haber encontrado una respuesta válida; y este final aporético sirve sólo para mostrar la insuficiencia del pretendido saber de los interlocutores y para que Sócrates nos invite a proseguir en el empeño de buscar la definición de la virtud, a persistir en la pregunta.

De entre los diálogos anteriores, más cortos, centrados en la inquisición acerca de una virtud determinada, nos recuerda especialmente, en algún pasaje concreto, al *Laques* (donde ya se había propuesto como ejemplo de virtud el valor, y en relación con éste se planteó el tema de la unidad de la *areté* y su proximidad al conocimiento, planteamientos muy característicos de la encuesta socrática). Por otro lado, la perspectiva con que el *Protágoras* aborda estas cuestiones es más amplia que la mantenida en los diálogos breves, ya que aquí no se persigue el dar la fórmula de tal o cual virtud en concreto, sino el determinar si la *areté* es enseñable en términos generales.

Ese carácter didáctico de la excelencia moral y política que aquí viene a discutirse —que es un tema del mayor interés en la época de la democracia ilustrada de Pericles y uno de los lemas de la ideología de los sofistas— remite en seguida a la existencia de una *epistêmē* o *téchnē politikḗ*, sobre la que los presupuestos de Sócrates y de Protágoras son un tanto divergentes. Al final del diálogo asistimos a un curioso cambio de posición entre los dos principales interlocutores: Protágoras, que comenzó postulando como un hecho evidente la enseñanza de esa *areté*, desconfía de tal posibilidad, mientras que Sócrates, que comenzó por extrañarse de tal afirmación, se ve inclinado a admitir que si la *areté* es conocimiento, como parece apuntarse, habrá de ser susceptible de enseñanza. Este desconcertante giro y aparente inversión de las actitudes ini-

ciales, que el propio Sócrates destaca, deja la cuestión abierta a futuras preguntas. Habrá que volver a replantearse el problema.

El *Protágoras* puede también ser leído, y ha de ser leído, como un amplio proemio a otros diálogos donde Platón vuelve a estudiar los mismos temas con un planteamiento teórico más desarrollado sobre ideas propias —ya más platónicas que socráticas, seguramente—, ahondando en la búsqueda de los valores éticos como entidades objetivas y transcendentes. El tema de la virtud y del conocimiento se replantea, sobre nuevos motivos, en el *Menón*. El tema de las enseñanzas de la sofística y sus implicaciones morales y políticas vuelve a discutirse en el *Gorgias*, con unos tonos de crítica mucho más duros y agresivos. Tanto el uno como el otro reciben un enfoque global en el marco de la teoría de la *República*. Hay una notoria progresión entre estos diálogos, un desarrollo filosófico que se corresponde con la elaboración de la teoría platónica de las Ideas.

La gran mayoría de los intérpretes modernos de estos diálogos están de acuerdo en asignar tales doctrinas, posteriores a la etapa de los «diálogos socráticos», a Platón, que va mucho más lejos que su escéptico e irónico maestro en la construcción de un universo teórico en el que surgen una ontología idealista, una psicología, una ética y un proyecto político interrelacionados.

Frente a esa progresión teórica conviene destacar que la figura del Sócrates personaje de nuestro diálogo es todavía una réplica bastante fiel de la del impenitente dialogador callejero, profesor de ignorancia consciente, el de la proclama del «sólo sé que no sé nada», enfrentado a los arrogantes sofistas de la Atenas ilustrada de Pericles. Desde esta perspectiva, que insiste en el hecho de que la filosofía platónica no

reviste el carácter de un todo previo y de que el Sócrates del *Protágoras* es un remedo bastante fiel del Sócrates histórico, podemos también admitir que el hedonismo racionado, o, mejor dicho, el utilitarismo moral de su teoría de una «métrica del placer» como regla ética, pudo ser una tesis defendida por el viejo filósofo ateniense. Es cierto que luego Platón combatirá, poniendo sus ideas en boca de Sócrates, ese hedonismo, en el *Gorgias*, en la *República* (505b-c) y en el *Fedón*, y llegará a un análisis más profundo del concepto de «placer» en el tardío *Filebo*. Pero el irónico Sócrates, amigo de Antístenes y de Aristipo, pudo, a pesar de su ascetismo (en rigor, el ascetismo no es incompatible con esa «métrica de los placeres») y su conocida frugalidad, haber sostenido esta teoría. La tesis socrática (que recuerda al lector actual un principio sustentado coherentemente por Epicuro) de que un cálculo racional de los placeres puede convertirse en una segura regla de conducta ha sido considerada por otros comentaristas como una afirmación convencional para la discusión con Protágoras, tomándola como un supuesto provisional —que no expresaría la opinión real de Sócrates, sino una concesión en favor de una tesis de fácil consenso— para demostrar que, incluso sobre esa base, la *areté* y la *eudaimonía* se definirían como conocimiento. Pero no vamos a entrar aquí en la discusión sobre si este hedonismo, que ha motivado demasiadas y minuciosas discrepancias, es auténticamente socrático[2]. No vemos reparos serios para que Sócrates no pudiera defenderlo.

---

[2] Cf. GUTHRIE, *op. cit.*, págs. 231 y sigs. Y las notas de C. C. W. TAYLOR, en su comentario, *Plato, Protagoras*, Oxford, 1975, págs. 168-200, que destaca las ambigüedades de expresión en esta argumentación de Sócrates. Cf. también el estudio de T. IRWIN, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford, 1977, especialmente págs. 102-114.

La conclusión del *Protágoras* es, como ya hemos dicho, un tanto sorprendente. Se ha producido una curiosa inversión de las posiciones de los interlocutores y no se ha alcanzado ninguna decisiva respuesta a lo buscado. Para algunos este ambiguo final puede resultar decepcionante, o incluso «irritante», adjetivo que varios estudiosos emplean para referirse a la conducta de Sócrates en la discusión. Pero, para otros, ese final aporético sí representa un gran progreso sobre la situación inicial: se han aclarado las posiciones y se han descartado ciertas actitudes. En el enfrentamiento entre Sócrates y el gran Protágoras ha quedado claro que ambos tienen no sólo diversos métodos de filosofar, sino también diversos objetivos. Como representante de esta opinión, citaré a A. Koyré:

«Protágoras se inclina: Sócrates ha salido vencedor del torneo. Protágoras sabe jugar, y no le disputa la palma; pero, ¿a qué hemos llegado, a fin de cuentas? A nada.

Pues hemos llegado a la conclusión de que toda virtud es un saber o ciencia del bien; y si la virtud es saber, tendría que ser posible enseñarla, ya que, como sabemos perfectamente, lo que es ciencia se enseña, y lo que se enseña es ciencia. Ahora bien, paradójicamente, es Sócrates, según hemos visto, quien afirma que es ciencia y quien niega que sea enseñable, y Protágoras, que pretendía enseñarla, quien no admite que sea ciencia.

Mas el lector-auditor lo advierte: la contradicción y la paradoja son puramente aparentes; pues si la virtud fuese lo que Protágoras y el vulgo llaman con ese nombre, si fuese lo que aquél enseña a sus alumnos, con toda seguridad no sería ciencia, y no cabría enseñarla. En cambio, si es lo que piensa Sócrates, es decir, si fuese ciencia intuitiva de los valores y del bien, se la podría enseñar, aunque es evidente que Protágoras

no sería capaz de hacerlo. ¿Quién lo haría, pues? También esto está muy claro: Sócrates, es decir, el filósofo; pues esta ciencia de la 'medida' de los valores y de las satisfacciones, de la que Sócrates nos ha prometido decirnos más tarde lo que es, no es otra cosa, según sabemos ya, que la filosofía»[3].

De lo que no cabe duda es de que el *Protágoras* es uno de los diálogos más animados, más teatrales y brillantes de Platón[4]. Como pintura de un ambiente y unos caracteres el *Protágoras* posee una gracia inolvidable, que acreditaría a Platón como escritor dramático, y nos hace recordar la anécdota de que éste había renunciado, por influencia de Sócrates, a su ambición de escribir piezas para la escena. Tan sólo los diálogos más logrados de su época de plenitud, como el *Fedón*, el *Banquete* o la *República* podrían rivalizar en cuanto a ambientación y precisa representación con el *Protágoras.*

El relato en primera persona, ya que es Sócrates quien recuerda la entrevista en casa del rico Calias, adonde acudió arrastrado por el juvenil entusiasmo de Hipócrates, le permite evocar las siluetas de los sofistas, sus gestos y sus voces, con peculiar ironía. Y hay en esta presentación de Protágoras, y, tras él, esbozando sus siluetas en vivaces trazos, de Hipias, de Pródico, de Alcibíades y Calias, un humor muy diferente a la sátira dura y acerba del *Gorgias*. Platón tiene hacia Protágoras un cierto respeto, y no distorsiona demasiado la figura de este pensador, uno de los

---

3 A. Koyré, *Introducción a la lectura de Platón*, traducción española de V. Sánchez de Zavala, Madrid, 1966, pág. 66. En la misma línea de admitir que el diálogo marca un progreso sobre los anteriores, está V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, París, 1947, págs. 136-143 y 212-219.

4 Cf. las conclusiones de Guthrie, *op. cit.*, pág. 235.

ideólogos de la democracia ateniense[5]. Protágoras es, en todo momento, un conversador atento, inteligente, con una doctrina bien asentada en tesis moderadas e ilustradas, al que los ataques dialécticos de Sócrates acaban por poner en un brete. No hay en él esa fatua vanidad de otros interlocutores ni es un sofista que desdeñe la influencia moral de sus enseñanzas. Es una figura extraordinariamente simpática que sufre la acometida del interrogatorio socrático con notable paciencia y con una excelente buena educación. Concibe la discusión como un torneo, como la contienda entre dos *lógoi* o dos posiciones dogmáticas, al modo de las contiendas entre sofistas, y él, que se jactaba de enseñar a «hacer más fuerte el argumento más débil», no queda en actitud airosa sometido al método del *dialégesthai* y el *exetázein* del «joven» Sócrates[6].

2. *La composición del «Protágoras»*

Atender, aunque sea de manera esquemática, a la cuidada estructura que el diálogo ofrece, puede resultar muy interesante, para confirmar esa habilidad literaria de Platón a que nos hemos referido. Es curioso notar cómo la composición guarda cierta analogía con

---

[5] Como reconocen incluso los críticos más duros de la filosofía socrática. Citaré, p. ej., a E. MEISKINS y N. WOOD, *Class Ideology and Ancient Political Theory*, Oxford, 1978, págs. 128 y siguientes.

[6] Sobre la figura histórica y la importancia filosófica de Protágoras, véase el resumen de GUTHRIE, en el vol. III de la citada obra, titulado: *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge, 1969, págs. 262-9, y su bibliografía. Cf., además, F. R. ADRADOS, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, págs. 202 y sigs.; D. PLÁCIDO, «El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles», *Hisp. Antiqua* 3 (1973), 29-68.

la de una pieza dramática. Siguiendo esa analogía podemos distinguir varios actos, calificar de *agón* I y *agón* II (Vlastos, p. e., habla de primer y segundo «round») los enfrentamientos dialécticos de Sócrates y Protágoras, y asignar el papel de Coro al resto de los asistentes a la discusión en casa de Calias[7]. El esquema de la obra resulta claro, aunque se pueda hablar de un prólogo seguido de dos actos (separados por el intermedio de 334c-338e), o bien de tres actos, como he preferido aquí. Esta calificación de actos resulta convencional; el análisis del texto en secciones es, a nuestro parecer, preciso y claro.

Prólogo (309a-310a).

1. Sócrates encuentra a un amigo y comienza su relato.

Acto I (310b-319a).

2. Hipócrates acude a Sócrates. Conversación de ambos.
3. En casa de Calias. La reunión de sofistas (314b-316a).
4. Presentación de Protágoras y su enseñanza.

---

[7] Esta analogía de la estructura del diálogo con la de una pieza teatral ha sido analizada, muy en detalle, por P. Bádenas, *La estructura del diálogo platónico*, Madrid, 1974 (tesis doctoral inédita), págs. 64-140. Cf. también, del mismo autor, «Indicaciones para un análisis de la estructura literaria del *Protágoras*», *Habis* 5 (1974), 37-43. G. Vlastos, en su trad. ingl., Indianápolis-N. York, 1956, distingue diversas secciones en el diálogo, asignándoles un título a cada una.

Se ha sugerido, además, que la idea del diálogo pudo tomarla Platón de una comedia, los *Aduladores*, de Éupolis, representada en 421 (que conocemos sólo por una cita de Ateneo), cuya acción tenía lugar en la mansión de Calias, adonde acudían los sofistas —entre esos «aduladores» se encontraban Protágoras y Sócrates. Es obvio, sin embargo, que si Platón tomó algo de esta pieza, puesta en escena unos cuarenta años antes de que él escribiera el diálogo, sería sólo el marco escénico.

Acto II (319a-334c).

5. Objeciones de Sócrates.
6. Discurso de Protágoras: mito de Prometeo (320c-323a), seguido de explicación y apología (323a-328d).
7. Reparos de Sócrates y diálogo entre S. y P.

Intermedio (334e-338e).

8. Intervenciones conciliadoras.

Acto III (338e-347a).

9. Comentario poético de Simónides por Sócrates.
10. Vuelta al diálogo (347b-349d).
11. Segundo diálogo entre S. y P. acerca de la unidad de la virtud, y su relación con el conocimiento.

Epílogo (360e-362a).

12. Inconclusión y despedida.

Podemos considerar como primer motivo del diálogo el de: «¿qué es un sofista y qué es lo que enseña?». Para introducirlo Platón ha recurrido a la figura del joven Hipócrates, entusiasta e ingenuo, que acude a despertar a Sócrates, como introductor en ese ámbito de los sabios albergados en casa del rico Calias. El diálogo entre Sócrates y el ingenuo Hipócrates, mientras clarea la mañana, es una muestra de la habilidad literaria de Platón, como también la escena de la entrada en la mansión del mecenas ateniense de los sofistas. «¿Pero tú sabes a qué peligro vas a exponer tu alma?», le pregunta Sócrates al muchacho. Y da una primera definición de un sofista, maliciosamente: «viene a ser como un traficante o tendero de los alimentos del alma». Frente a esta primera cautela de Sócrates se sitúa la profesión de fe de Protágoras, orgulloso de su enseñanza y de su reputación. Pretende enseñar la ciencia política y hacer a los hombres mejores ciudada-

nos, resume Sócrates. ¿Pero es eso posible? ¿Puede enseñarse la *areté* en la que se funda el arte político, esa *téchnē politikḗ*, que Protágoras dice profesar?

Con estos reparos de Sócrates se abre el segundo tema: «si es enseñable la virtud política». Protágoras da una magnífica demostración de su elocuencia por medio de un largo discurso, que comienza con un mito, el de Prometeo y los orígenes de la civilización, y prosigue con una explicación racional de su tesis: todos los hombres están dotados y deben participar de la política, y estas capacidades para la convivencia civilizada pueden mejorarse con la enseñanza en que son maestros los sofistas. El discurso de Protágoras es admirable, por su estilo oratorio, y por las ideas que presenta, que corresponden en buena medida a las defendidas por este pensador democrático de la época de Pericles. Pero Sócrates no está contento de ese tipo de argumentación y quiere traer la cuestión a otro terreno, al coloquio por preguntas y respuestas breves y precisas. Al método sofístico de los grandes discursos, la *makrología*, opone el método dialéctico, de pregunta y respuesta seguidas y breves, la *braquilogía*, típica de su mayéutica de la definición. Protágoras recela y se necesita la intervención conciliadora de otros contertulios —de Hipias, Pródico, Calias y Alcibíades— para que acceda a proseguir la discusión.

Ahora —en lo que hemos analizado como primera parte del «Acto III»— es Sócrates quien se lanza a un largo discurso, comentando un poema de Simónides de Ceos. Con la mayor habilidad parodia así uno de los procedimientos habituales de la Sofística. Los poetas habían sido los primeros educadores de los griegos, antes de que los sofistas pretendieran asumir su relevo. La enseñanza moral del texto de Simónides es distorsionada por los manejos exegéticos de Sócrates hasta extremos de notoria paradoja. Esta manipu-

lación del texto comentado tiene algunos rasgos de brillante ironía, como cuando se cita a los espartanos como los más férvidos amantes del saber y de la discusión intelectual y se asegura que las expulsiones temporales de extranjeros de Esparta están justificadas porque los espartanos se dedican entonces en secreto a verdaderas orgías de intelectualismo y estudio. En cierto modo, este largo discurso hace *pendant* al largo discurso de Protágoras. El sofista había manipulado un mito, y ahora Sócrates manipula, descaradamente, un poema lírico[8]. Es el propio Sócrates quien reconoce haber estado jugando hasta llegar al absurdo y quien propone, recalcando una vez más la oposición de métodos, volver al coloquio por preguntas y respuestas, en busca de una definición.

De nuevo se reanuda la cuestión sobre la unidad de la virtud, se pone el ejemplo del valor, y se continúa con el tema, característico de las encuestas de Sócrates, de la fundamentación de la virtud en el conocimiento, y de la moral, por tanto, en una ciencia. Protágoras, un tanto a su pesar, se ve arrastrado por Sócrates hasta admitir que la virtud supone el conocimiento. Pero, entonces, advierte Sócrates, tendría que ser enseñable si es que tiene algo de ciencia.

He aquí que, como Sócrates destaca, parecen haberse invertido las posiciones iniciales de ambos, porque

---

[8] De todos modos, entre la manipulación del mito de Prometeo por Protágoras (cf. C. García Gual, *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, 1980, págs. 52-68) y el descarado y arbitrario manejo del poema de Simónides, media un largo trecho. Ése es uno de los pasajes en que algunos modernos estudiosos encuentran «irritante» la conducta de Sócrates. Pero éste está parodiando, reduciéndolo a caricatura, un procedimiento de la habitual práctica pedagógica de los sofistas para mostrar que sólo mediante el diálogo ceñido al tema, sólo mediante su propio método, puede llegarse a resultados convincentes.

ahora es Protágoras quien desconfía que la virtud sea una ciencia susceptible de ser enseñada, mientras que él se vería abocado a admitirlo.

Habrá que seguir investigando. Protágoras se despide con buenas palabras y pronostica un brillante futuro al diestro antagonista que ha encontrado en Sócrates.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Hemos seguido la edición de J. BURNET en *Platonis Opera*, vol. III, Oxford, 1903 (reimpresión, 1963).

Nos han sido de notable utilidad el comentario de J. y A. M. ADAM, *Platonis Protagoras*, Cambridge, 1893 (red., 1962), y el de C. C. W. TAYLOR, *Platon, Protagoras, translated with notes*, Oxford, 1975.

Entre las traducciones a otros idiomas que merecen ser citadas por ser fáciles de obtener y por la precisión de sus notas, están las inglesas de W. K. C. GUTHRIE, *Plato, Protagoras and Meno*, Londres, 1956 (varias veces reedit.), y de TAYLOR, recién citada; las francesas de A. CROISET, *Platon, Protagoras*, París, 1923, y de E. CHAMBRY, *Platon, Protagoras...*, París, 1967; y la italiana de D. PESCE, *Platone, Il Protagora*, Florencia, 1975.

BIBLIOGRAFÍA

La serie de arts. que tratan de puntos concretos del *Protágoras* es demasiado amplia para citarla aquí. En los libros ya citados de W. K. C. GUTHRIE y C. C. W. TAYLOR está muy bien recogida, de modo que sólo convendría añadir algún estudio de publicación más reciente, como el de L. BODIN, *Lire le Protagoras*, París, 1975. (Se trata, sin embargo, de un estudio, antiguo, publ. póstuma.)

Estando ya en prensa este volumen, ha llegado a mis manos la recentísima traducción española del *Protágoras*, Oviedo, 1980, por J. VELARDE LOMBRAÑA, con un amplio comentario pro-

logal de G. BUENO. La traducción y el amplio análisis del diálogo merecen, creo, la atención del estudioso, y siento no haber podido referirme a ese libro con más detenimiento aquí, por la razón expuesta.

PROTAGORAS

Amigo, Sócrates

309a Amigo. — ¿De dónde sales, Sócrates? Seguro que de una partida de caza en pos de la lozanía de Alcibíades. Precisamente lo vi yo anteayer y también a mí me pareció un bello mozo todavía, aunque un mozo que, dicho sea entre nosotros, Sócrates, ya va cubriendo de barba su mentón [1].

---

[1] Platón alude, en varios pasajes, a la atracción que Sócrates sentía por los jóvenes de hermosa apariencia física y bien dotados intelectualmente (cf. *Cármides* 155c-e; *Banquete* 216d; *Alcibíades* I 103a-104d; *Gorgias* 481d). Esa atracción se expresa con frecuencia en términos eróticos; pero no hay razones para dudar del testimonio explícito de Platón de que ese *eros* socrático no comportaba una experiencia física homosexual, al modo del llamado «amor dorio». El testimonio puesto en boca de Alcibíades en el *Banquete* (215a-219d) es clarísimo al respecto; y en la sociedad griega de la época no había motivo para mostrarse cauteloso en la materia. Ese impulso erótico «sublimado» conducía a Sócrates a velar por la educación moral y espiritual del amado, de acuerdo con la doctrina sobre el amor expuesta a través de la referencia a la profetisa Diotima en el *Banquete* 201d-212a. La admiración de Sócrates, asiduo visitador de los gimnasios de Atenas, por los muchachos es, por otro lado, un rasgo típico de este filósofo, evocado reiteradamente en los diálogos primeros de Platón (*Laques, Cármides, Lisis*). En sus relaciones con distintos jóvenes, discípulos ocasionales de su afán propedéutico, destaca la que mantuvo con Alcibíades. Este *enfant terrible* de la política ateniense fue, sin duda, el favorito de Sócrates entre sus jóvenes amigos aristocráticos durante cierto período, aunque luego escapó a su

SÓCRATES. — ¿Y qué con eso? ¿No eres tú, pues, admirador de Homero, quien dijo[2] que la más agra- b
ciada adolescencia era la del primer bozo, esa que tiene ahora Alcibíades?

AM. — ¿Qué hay, pues, de nuevo? ¿Vienes, entonces, de su casa? ¿Y cómo se porta contigo el muchacho?

SÓC. — Bien, me parece a mí, y especialmente en el día de hoy. Que mucho ha dicho en mi favor, socorriéndome, ya que, en efecto, ahora vengo de su casa. Pero voy a decirte algo sorprendente. Aunque él estaba allí, ni siquiera le prestaba mi atención, y a menudo me olvidaba de él.

AM. — ¿Y qué cosa tan enorme puede haberos ocu- c
rrido a ti y a él? Porque, desde luego, no habrás encontrado a alguien más bello, en esta ciudad al menos.

SÓC. —Mucho más todavía.

AM. — ¿Qué dices? ¿Ciudadano o extranjero?

SÓC. — Extranjero.

AM. — ¿De dónde?

SÓC. —De Abdera[3].

AM. — ¿Y tan hermoso te pareció ser ese extranjero, al punto de resultarte más bello que el hijo de Clinias?

---

influencia moral. Como es bien sabido (por la alusión de PLATÓN en la *Apología* 33a-b, y la de JENOFONTE en *Memorables* I 1, 12-16), estas relaciones de Sócrates con Alcibíades y con Critias, los cuales en su actuación política posterior tan dañinos serían a la democracia, influyeron notablemente en su condena bajo el pretexto de «corromper a los jóvenes». — La traducción de *kalós anḗr* por «bello mozo» es un tanto coloquial, como lo es el tono del pasaje. Lo de «todavía» se refiere a que la mejor edad del «amado» (*ho erṓmenos*) es la de «jovencito barbilampiño», según la convención erótica al uso (cf. *Alcibíades* I 131d).

[2] HOMERO, *Ilíada* XXIV 348; *Odisea* X 279.

[3] Abdera, en la costa de Tracia, fue el lugar natal de Protágoras y de Demócrito.

Sóc. — ¿Cómo no va a parecer más bello lo que es más sabio, querido amigo?

Am. — Entonces es que acabas de encontrar a algún sabio. ¿No, Sócrates?

d Sóc. — Al más sabio, sin duda, de los de ahora, si es que consideras muy sabio a Protágoras.

Am. — ¿Pero qué dices? ¿Protágoras ha venido de viaje?

Sóc. — Ya es su tercer día aquí.

Am. — ¿Y, por tanto, vienes de estar con él?

310a Sóc.— Y de hablar y oír muchísimas cosas.

Am. — ¿Es que no vas a contarnos la reunión, si nada te lo impide, sentándote aquí, en el sitio que te cederá este esclavo?

Sóc. — Desde luego. Y os daré las gracias por escucharme.

Am. —Más bien nosotros a ti por hablar.

Sóc. — Va a ser un agradecimiento mutuo. Así que oíd.

En esta noche pasada, aún muy de madrugada,
Hipócrates, el hijo de Apolodoro y hermano de Fasón,
vino a aporrear con su bastón la puerta de mi casa
b a grandes golpes. Apenas alguien le hubo abierto en-
tró directamente, apresurado, y me llamó a grandes
voces:

—¿Sócrates, dijo, estás despierto, o duermes?

Al reconocer su voz, contesté:

—¿Hipócrates es el que está ahí? ¿Es que nos anuncias algún nuevo suceso?

—Nada, contestó, que no sea bueno.

—Puedes decirlo entonces. ¿Qué hay para que hayas venido a esta hora?

—Protágoras —dijo, colocándose a mi lado— está aquí.

—Desde anteayer, le dije yo. ¿Acabas de enterarte ahora?

—Por los dioses, dijo, ayer noche. Y tanteando la c
cama se sentó junto a mis pies, y continuó: Ya de noche, desde luego muy tarde, al llegar de Énoe[4]. Mi esclavo Sátiro se había fugado. Venía entonces a decirte que iba a perseguirlo, cuando me olvidé por algún motivo. Cuando regresé y, después de haber cenado, nos íbamos a reposar, en ese momento mi hermano me dice que Protágoras estaba aquí. Todavía intenté en aquel instante venir a tu casa; luego, me pareció que la noche estaba demasiado avanzada. Pero, en cuanto el d
sueño me ha librado de la fatiga, apenas me he levantado, me trasladé aquí.

Como yo me daba cuenta de su energía y su apasionamiento, le dije:

—¿Qué te pasa? ¿Es que te debe algo Protágoras?

Él sonrió y dijo:

—¡Por los dioses!, Sócrates, sólo en cuanto que él es sabio, y a mí no me lo hace.

—Pues bien, ¡por Zeus!, si le das dinero y le convences, también a ti te hará sabio.

—¡Ojalá, dijo, Zeus y dioses, sucediera así! No es- e
catimaría nada de lo mío ni de lo de mis amigos. Pero por eso mismo vengo a verte, para que le hables de mí. Yo, por una parte, soy demasiado joven y, por otra, tampoco he visto nunca a Protágoras ni le he oído jamás. Era un niño cuando él vino aquí en su viaje anterior[5]. Sin embargo, Sócrates, todos elogian a ese hombre y dicen que es sapientísimo. ¿Pero por qué no vamos a donde se aloja, para encontrarle dentro?

---

[4] *Oinóē*, es decir, la «Vinosa», era un *demos* próximo a Eléuteras, en el camino hacia Tebas. El esclavo fugitivo pretendía seguramente escapar del Ática a través de la frontera beocia.

[5] Probablemente hacia el 445 a. C., cuando recibió de Pericles el encargo de preparar el código de leyes para la colonia panhelénica de Turios, fundada en 443.

311a Descansa, según he oído, en casa de Calias el hijo de Hipónico. Vamos ya.

Entonces le dije yo:

—No vayamos todavía allí, amigo mío, que es temprano; pero salgamos aquí al patio, y dando vueltas de acá para allá, hagamos tiempo charlando hasta que haya luz. Luego, iremos. Casi todo el tiempo lo pasa Protágoras en la casa, de modo que, ten confianza, lo encontraremos, según lo más probable, dentro.

Después de esto, nos levantamos y paseábamos por
b el patio. Entonces yo, poniendo a prueba el interés de Hipócrates, le examinaba, con estas preguntas:

—Dime, Hipócrates, ahora intentas ir hacia Protágoras, y pagarle dinero como sueldo por cuidar de ti. ¿Qué idea tienes de a quién vas a ir, o de quién vas a hacerte? Por ejemplo, si pensaras ir junto a tu homónimo Hipócrates, el de Cos, de los Asclepíadas, y pagar dinero como sueldo por ocuparse de ti, si alguno te preguntara: «¿Dime, vas a pagarle, Hipócrates, a Hipócrates en condición de qué?»

c —Le diría que como a médico.

—¿Para hacerte qué?

—Médico, dijo.

—Y si pensaras llegarte a casa de Policleto, el de Argos, o de Fidias el ateniense y darles un pago por tu persona, si uno te preguntara: «¿Al pagar este dinero, qué idea tienes de lo que son Policleto y Fidias?» [6], ¿qué responderías?

---

[6] Tanto Hipócrates como Fidias y Policleto eran, en la época, los maestros más famosos en sus artes respectivas. En cuanto profesionales (*technitai*) que ejercen un oficio público (*dēmiourgoí*), estaban capacitados para enseñar sus técnicas, a cambio de un salario, a sus discípulos. El médico aparece ya como demiurgo en la épica homérica; el escultor es también una figura tradicional en la Atenas de Pericles; el sofista ejerce, en cambio, una ocupación más moderna y de un prestigio más ambiguo. En el *Menón* 91d, se menciona, conjuntamente, a

—Diría que escultores.

—Así pues, ¿qué te harías tú mismo?

—Evidentemente, escultor.

—Vaya, dije. Ahora, pues, al acudir a Protágoras tú *d*
y yo estaremos dispuestos a pagarle un dinero como sueldo por tu persona, si nos alcanzan nuestros recursos y le convencemos con ellos, y si no, aun disponiendo de los recursos de nuestros amigos. Si entonces alguien, al hallarnos tan decididamente afanosos en esto, nos preguntara: «Decidme, Sócrates e Hipócrates, ¿qué opinión tenéis de lo que es Protágoras al darle vuestro dinero?», ¿qué le responderíamos? ¿Qué otro nombre *e*
hemos oído que se diga de Protágoras, como el de «escultor» se dice de Fidias y el de «poeta», de Homero, qué calificación, semejante, hemos oído de Protágoras?

—Sofista, desde luego, es lo que le denominan, Sócrates, y eso dicen que es el hombre, contestó.

—¿Cómo a un sofista, por tanto, vamos a pagarle el dinero?

—Exacto.

—Si luego alguno te preguntara también esto: «¿Y tú, en qué tienes intención de convertirte al acudir a Protágoras?»

Y él me dijo, ruborizándose[7] —como apuntaba ya 312a
algo el día pude notárselo—:

Protágoras y a Fidias en conexión con el tema de sus honorarios. Las críticas de Platón contra la enseñanza cobrada de los sofistas reflejan un cierto prejuicio aristocrático. Y, aunque un tanto anecdóticamente, es un punto en el que éstos contrastan con Sócrates, buscador desinteresado de la verdad, que no se proclama maestro en nada ni de nadie y no vende sus lecciones. Aunque, según refiere irónicamente Platón, el mismo Sócrates habría pagado por alguna disertación —de las más baratas— de Pródico (*Crátilo* 384b), ofrecida precisamente en casa del rico Calias (*Axíoco* 366c).

[7] Aunque los sofistas tuvieron una excelente acogida en ciertos ambientes ilustrados, como, p. ej., en la casa de Calias,

—Si va de acuerdo con lo anterior, evidentemente con la intención de ser sofista.

—Y tú, le dije, ¡por los dioses!, ¿no te avergonzarías de presentarte a los griegos como sofista?

—Sí, ¡por Zeus!, Sócrates, si tengo que decir lo que pienso.

—Pero tal vez, Hipócrates, opinas que tu aprendi-
b zaje de Protágoras no será de ese tipo, sino más bien como el recibido del maestro de letras, o del citarista, o del profesor de gimnasia, de quienes tú aprendiste lo respectivo a su arte, no para hacerte profesional, sino con vistas a tu educación, como conviene a un particular y a un hombre libre.

—Exactamente; desde luego me parece, dijo, que es algo por el estilo mi aprendizaje de Protágoras.

—¿Sabes, pues, lo que vas a hacer, o no te das cuenta?, dije.

—¿De qué?

c —Que vas a ofrecer tu alma, para que la cuide, a un hombre que es, según afirmas, un sofista. Pero qué es un sofista, me sorprendería que lo sepas. Y si, no obstante, desconoces esto, tampoco sabes siquiera a quién entregarás tu alma, ni si para asunto bueno o malo.

—Yo creo saberlo, dijo.

---

y aunque gozaron de fama y de notable atracción como maestros de elocuencia, un joven ateniense, de buena familia y posición respetable, no dejaba de ver a estos personajes, sabios itinerantes, bajo una luz ambigua. (Guthrie ha comparado el aprecio que rodeaba a los sofistas en esos medios ilustrados con la admiración por los cantantes de ópera en algunos salones decimonónicos.) El avanzado Calicles, oyente de Gorgias, rechaza con decisión el aspecto profesional de esos educadores (*Gorgias* 520a). La hostilidad de otro sector, más reaccionario y un tanto popular, hacia ellos, como posibles corruptores de la juventud por su crítica de los valores tradicionales, puede verse reflejada en las *Nubes* de Aristófanes.

—Dime, ¿qué crees que es un sofista?

—Yo, dijo, como indica el nombre, creo que es el conocedor de las cosas sabias[8].

—Pero, contesté, eso se puede decir también de los pintores y los carpinteros, que ellos son conocedores de cosas sabias. Luego si alguien nos preguntara: ¿De d
qué cosas sabias son conocedores los pintores?, le contestaríamos, sin duda, que de las que respectan a la ejecución de las imágenes y demás cosas por el estilo. Pero si alguno nos preguntara: «¿El sofista en cuál de las cosas sabias es entendido?», ¿qué le responderíamos? ¿De qué actividad es maestro?

—¿Qué podríamos, Sócrates, decir que es éste, sino que es un entendido en el hacer hablar hábilmente[9]?

—Tal vez, dije, diríamos una verdad, pero no del todo. Porque nuestra respuesta reclama aún una pregunta acerca de sobre qué el sofista hace hablar hábilmente. Sin duda, como el citarista, que hace hablar e

---

[8] Hipócrates relaciona el nombre de *sophistês* con el adjetivo *sophós*, «sabio», y con la raíz *-ist-* de *epístasthai*, «conocer». Realmente, *sophistês* está relacionado, como nombre de agente, con el verbo *sophízesthai*, «ser sabio». En un principio, el *sophistês* es el entendido en algo, con un valor semántico próximo al de *sophós*, como «experto» (aunque *sophós* tiene también un valor amplio más general); posteriormente, y por oposición al término *philósophos*, el vocablo tomó una connotación peyorativa, que ya se deja sentir en ciertos textos platónicos. (Cf. P. Groeneboom, *Aeschylus' Prometheus*, Amsterdam, 1966 [1.ª ed., 1928], pág. 97, que reúne los principales ejemplos de esa derivación en época clásica.)

[9] La educación retórica es la más general y destacada a primer plano en los programas de los sofistas, tanto de Protágoras, al que Sócrates menciona en el *Fedro* (267c) como uno de los grandes maestros de retórica, con su célebre teoría sobre la corrección de los nombres (*orthoépeia*), como de Gorgias (*Gorgias* 449a), gran maestro de oratoria política. Más adelante (318e), el propio Protágoras tratará de precisar en qué consiste la profesión del sofista.

con habilidad sobre lo que es conocedor precisamente, sobre el arte de la cítara, ¿no? [10].

—Sí.

—Bien. ¿El sofista, entonces, sobre qué asunto hace hablar hábilmente? ¿Está claro que acerca de lo que tenga conocimientos?

—Es natural.

—¿Qué es eso en lo que él, el sofista, es conocedor, y lo hace a su discípulo?

—¡Por Zeus! contestó, ya no sé qué decirte.

Después de esto le dije:

313a —¿Pues qué? ¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma? [11]. Desde luego si tuvieras que confiar tu cuerpo a alguien, arriesgándote a que se hiciera útil o nocivo, examinarías muchas veces si debías confiarlo o no, y convocarías, para aconsejarte, a tus amigos y parientes, meditándolo durante días enteros. En cambio, lo que estimas en mucho más que el cuerpo, el alma, y de lo que depende el que seas feliz o des-

---

[10] El método inductivo utilizado por Sócrates, a base de aducir ejemplos en apariencia paralelos, es característico del Sócrates histórico, como indica ARISTÓTELES (*Metafísica* 1078b 27-9). Su aplicación no siempre es lógicamente válida, como sucede, p. ej., en este caso, pues no es necesario dar una enseñanza especializada para hacer de alguien un experto orador. (Cf. la nota de C. C. W. TAYLOR, *ad loc.*).

[11] La palabra griega *psychê* tiene un significado más amplio que la nuestra de «alma»; abarca todos los aspectos no físicos (en su oposición al cuerpo) del hombre. Es probable que, en una frase como esta inicial, se dejara aún sentir ligeramente el sentido arcaico del término: *psychê* como «vida». Pero el riesgo a que Sócrates alude no es «vital», sino moral, intelectual y espiritual a la vez. La personalidad se arriesga en la educación, ya que, en cierto modo, el alma es la persona y el yo en un sentido auténtico, como se dice en la última frase del párrafo: «...en quien vas a confiarte *a ti mismo*» (*seautón*). El moralismo socrático insiste en la preponderancia del cuidado del alma por encima del cuerpo y de las riquezas, tema bien subrayado en la *Apología* platónica.

graciado en tu vida, haciéndote tú mismo útil o malvado, respecto de eso, no has tratado con tu padre ni b
con tu hermano ni con ningún otro de tus camaradas, si habías de confiar o no tu alma al extranjero ése recién llegado, sino que, después de enterarte por la noche, según dices, llegas de mañana sin haber hecho ningún cálculo ni buscado consejo alguno sobre ello, si debes confiarte o no, y estás dispuesto a dispensar tus riquezas y las de tus amigos, como si hubieras reconocido que debes reunirte de cualquier modo con Protágoras, a quien no conoces, como has dicho, con el que no has hablado jamás, y al que llamas sofista; si bien qué es un sofista, parece que lo ignoras, en c
quien vas a confiarte a ti mismo.

Entonces él, después de escucharme, contestó:

—Tal parece, Sócrates, por lo que tú dices.

—Ahora bien, Hipócrates, ¿el sofista viene a ser un traficante o un tendero [12] de las mercancías de que se nutre el alma? A mí, al menos, me parece que es algo así.

—¿Y de qué se alimenta el alma, Sócrates?

—Desde luego de enseñanzas, dije yo. De modo que, amigo, cuidemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de lo que vende, como el traficante y el tendero con respecto al alimento del cuerpo. Pues tam- d
poco ellos saben, de las mercancías que traen ellos mismos, lo que es bueno o nocivo para el cuerpo, pero las alaban al venderlas; y lo mismo los que se las compran, a no ser que alguno sea un maestro de gimnasia o un médico. Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee, elogian todo lo que ven-

[12] Una de las posibles definiciones del «sofista» que ofrece el *Sofista* 223c-224e y 231d. La diferencia entre el traficante (*émporos*) y el tendero (*kápēlos*) estriba en el comercio al por mayor o al por menor de sus mercancías.

den; y seguramente algunos también desconocerán, de
e lo que venden, lo que es bueno o nocivo para el alma. Y del mismo modo, también, los que las compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico del alma. Si tú eres conocedor de qué es útil o nocivo de esas mercancías, puedes comprar sin riesgo las enseñanzas de Protágoras y las de cualquier otro.
314a Pero si no, ten cuidado, querido, de no jugar a los dados y arriesgarte en lo más precioso. Desde luego hay un peligro mucho mayor en la compra de enseñanzas que en la de alimentos. Pues al que compra comestibles y bebidas del mercader o del tendero, le es posible llevárselas en otras vasijas, y antes de aceptarlas en su cuerpo como comida o bebida, le es posible depositarlas y pedir consejo, convocando a quienes entiendan, de lo que pueda comerse y beberse y de lo que no, y cuánto y cuándo. De modo que no hay en la compra
b un gran peligro. Pero las enseñanzas no se pueden transportar en otra vasija, sino que es necesario, después de entregar su precio, recogerlas en el alma propia, y una vez aprendidas retirarse dañado o beneficiado.

Examinaremos esto luego con otras personas de más edad que nosotros. Pues somos aún jóvenes para discernir en un asunto tan importante.

Ahora, sin embargo, tal como nos disponíamos, vayamos y escuchemos a ese hombre; después de oírle, consultaremos también con otros. Porque, además, no está solo Protágoras aquí, sino también Hipias de
c Élide. Y creo que también Pródico el de Ceos y otros muchos sabios [13].

---

[13] Ambos sofistas son mencionados por Platón en otros lugares, con cierto tono irónico: Hipias, en los dos diálogos que llevan su nombre; Pródico, en *Apol.* 19e, *Teages* 127e, *Rep.* 600c, *Hipias M.* 282c, *Menón* 96d, *Cármides* 163d, etc. El rasgo más destacado de Hipias era su saber enciclopédico, del que

Con esta decisión, nos pusimos en marcha. Cuando llegamos ante el portal, nos quedamos dialogando sobre un tema que se nos había ocurrido por el camino, para que no quedara inacabado, sino que entráramos después de llegar a las conclusiones. Detenidos en el portal dialogábamos, hasta que nos pusimos de acuerdo el uno con el otro. Parece que el portero, un eunuco, *d*
nos estaba escuchando y, posiblemente, andaba irritado, por la multitud de sofistas, con los que acudían a la casa. Ya que, apenas golpeamos la puerta, al abrir y vernos, dijo: «¡Ea, otros sofistas! ¡Está ocupado!» Y al mismo tiempo, con sus dos manos, tan violentamente como era capaz, cerró la puerta. Pero nosotros llamamos de nuevo, y él, tras la puerta cerrada, nos respondió: «¿Señores, no habéis oído que está ocupado?»

—Buen hombre, dije yo, que no venimos a ver a Calias ni somos sofistas. Descuida. Hemos venido por- *e*
que necesitamos ver a Protágoras. Así que anúncianos.

Al fin, a regañadientes, el individuo nos abrió la puerta. Cuando entramos, encontramos a Protágoras paseando en el vestíbulo, y en fila, tras él, le escoltaban

hace una estupenda ostentación en el *Hipias Mayor*. El sofista se jactaba de saber astronomía, geometría, aritmética, filología, música, mitología, historia y arqueología, además de poseer otras técnicas manuales que le permitían confeccionarse todo su atuendo. Pródico, compatriota del poeta Simónides (cf. 339e), dedicaba especial atención a la corrección de los nombres (*orthótēs onomátōn*), distinguiendo con precisión entre vocablos de aparente sinonimia. Sócrates alude en varios pasajes (*Menón* 96d, *Cármides* 163d, *Crátilo* 384b) a que había asistido a algunas lecciones suyas. Ese afán de precisión en el uso de las palabras preludia el de Sócrates en cuanto a la precisión en la búsqueda de las definiciones conceptuales. Tanto Pródico como Hipias eran más jóvenes que Protágoras y vivían aún en 399 (según *Apol.* 19e). Como embajadores de sus ciudades respectivas habían visitado Atenas en varias ocasiones y tenían notable prestigio en esta ciudad.

en su paseo, de un lado, Calias, el hijo de Hipónico
315a y su hermano por parte materna, Páralo, el hijo de Pericles, y Cármides, hijo de Glaucón, y, del otro, el otro hijo de Pericles, Jántipo, y Filipides, el hijo de Filomelo, y Antimero de Mendes, que es el más famoso de los discípulos de Protágoras y aprende por oficio, con intención de llegar a ser sofista [14]. Detrás de éstos, los seguían otros que escuchaban lo que se decía y que, en su mayoría, parecían extranjeros, de los que Protágoras trae de todas las ciudades por donde transita, encantándolos con su voz, como Orfeo, y que le
b siguen hechizados por su son [15]. Había también algunos de los de aquí en el coro. Al ver tal coro yo me divertí extraordinariamente; qué bien se cuidaban de no estar en cabeza obstaculizando a Protágoras, de

---

14 La madre de Calias había estado casada con Pericles, antes de separarse de éste y casarse con Hipónico. Páralo y Jántipo, los dos hijos de Pericles, murieron en la peste de Atenas al comienzo de la guerra del Peloponeso, antes que su padre. Cármides, tío por parte de madre de Platón, y que es el protagonista del diálogo de su nombre, donde se le elogia por su belleza y su *sōphrosýnē* (*Carm.* 157d), fue uno de los Treinta Tiranos en 404 y murió combatiendo al lado de su primo Critias en la revuelta que derribó la oligarquía. De Filípides y de Antímero no sabemos nada más. A propósito de Antímero, se insiste en la distinción, ya aludida antes: unos escuchaban las disertaciones sofísticas con fines educativos (*epì paideíāi*), y otros, como Antímero, por oficio (*epì téchnēi*).

15 La comparación recalca que Protágoras es como un *mago* de la palabra. Después de escuchar su discurso, el propio Sócrates quedará «hechizado durante largo tiempo» (328d). Los oyentes forman un coro en torno a este solista virtuoso que es el sofista, que conduce en buen orden a sus dóciles y embobados oyentes (en contraste con el diálogo inquieto del método socrático). En el comentario de ADAM, se quiere ver en la alusión al coro una referencia concreta a la disposición del coro trágico, compuesto de 15 coreutas, ordenados en 3 hileras, de modo que Protágoras ocuparía el centro de la primera fila de 5 miembros.

modo que, en cuanto aquél daba la vuelta con sus interlocutores, éstos, los oyentes, se escindían muy bien y en orden por un lado y por el otro, y moviéndose siempre en círculo se colocaban de nuevo detrás de modo perfectísimo.

«A éste alcancé a ver después»[16], como decía Homero, a Hipias de Élide, instalado en la parte opuesta del c pórtico, en un alto asiento. Alrededor de él, en bancos, estaban sentados Erixímaco, hijo de Acúmeno, y Fedro de Mirrinunte y Andrón, el hijo de Androción[17], y extranjeros, entre ellos algunos de sus conciudadanos, y otros. Parecía que preguntaban a Hipias algunas cuestiones astronómicas sobre la naturaleza y los meteoros, y aquél, sentado en su trono, atendía por turno a cada uno de ellos y disertaba sobre tales cuestiones.

«Y, a continuación, llegué a ver también a Tántalo.» Pues también había venido de viaje Pródico de Ceos d y estaba en una habitación que, antes, Hipónico usaba como cuarto de despensa, pero que ahora, a causa de la multitud de los albergados, Calias había vaciado y preparado para acoger a huéspedes. Pródico estaba allí echado, recubierto de pieles y mantas, por lo que parecía, en gran número. Junto a él estaban echados, en las camas de al lado, Pausanias, el del demo del Cerámico, y junto a Pausanias, un joven, un muchacho

---

16 Aquí y más abajo (en la alusión a Tántalo), Sócrates utiliza dos fórmulas homéricas (*Odisea* XI 601 y 583), tomadas de las visiones de Ulises en la evocación de las sombras de la *Nekyia*.

17 Erixímaco, hijo del médico Acúmeno, tenía esta misma profesión (JENOFONTE, *Mem.* III 13,2); figura en el *Banquete* al lado de Fedro, y allí pronuncia uno de los discursos sobre el amor. Fedro es el personaje del diálogo homónimo. Andrón, hijo de Androción (y, probablemente, padre del orador Androción), aparece en el *Gorgias* 487c, como un partidario de la opinión de Calicles sobre el efecto pernicioso de dedicarse en exceso a la filosofía.

e todavía, según creo, de distinguido natural y muy bello
también de aspecto. Me pareció oír que su nombre era
Agatón, y no me sorprendería si resultase ser el amado
de Pausanias. Ése era el muchacho, y además se veía a
los dos Adimantos, el hijo de Cepis y el de Leucolófides,
y algunos más [18]. De lo que hablaban no me pude yo
enterar desde afuera, a pesar de estar ansioso por es-
cuchar a Pródico. Omnisciente me parece tal hombre
316a y aun divino. Pero con el tono bajo de su voz se pro-
ducía un cierto retumbo en la habitación que oscurecía
lo que decía.

Hacía un momento que estábamos dentro, y detrás de nosotros entraron el hermoso Alcibíades, como tú dices y yo te creo, y Critias, el hijo de Calescro [19].

---

[18] De Pausanias sólo conocemos su relación con Agatón, mencionada también por JENOFONTE (*Banquete* 8.32). En el *Banquete* platónico aparece al lado de Agatón. Éste, muy joven aquí (nacido en 447), es el poeta trágico en cuya casa se celebra el «Banquete», que se ha reunido para celebrar su primera victoria escénica (en 416). Acaso el haber escuchado a Pródico influyera en su dicción poética, un tanto amanerada. Como representante de las nuevas tendencias poéticas, es recordado en dos lugares de la poética aristotélica: por haber presentado una pieza con asunto inventado, titulada *Antheus* o *Anthos* (*Poét.* 1251b), y por el uso del coro como intermedio musical en sus piezas. Aristófanes lo ridiculiza en las *Tesmoforiantes* (año 411) y lo menciona, con cierto aprecio, en las *Ranas* 83 sigs., aludiendo a su ausencia de la escena ateniense. El poeta, que, como Eurípides, visitó la corte de Arquelao de Macedonia hacia el 407 a. C., o permanecía allí o había muerto ya hacia el 404, fecha de esa comedia.

[19] Critias, pariente de Platón por parte de madre, aparece también en el *Cármides* y en el *Timeo*, y el diálogo *Critias* toma de él su nombre. Se distinguió en su conducta política como el más duro de los Treinta Tiranos, y como pensador, por su audacia intelectual. Nos quedan algunos fragmentos poéticos de su obra. (Cf. UNTERSTEINER-A. BATTEGAZZORE, *I Sofisti*, vol. IV, Florencia, 1962 [reed., 1967], y GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. III..., págs. 298-304, Cambridge, 1969.)

Cuando hubimos entrado y después de pasar unos
momentos contemplando el conjunto, avanzamos ha- b
cia Protágoras y yo le dije:

—Protágoras, a ti ahora acudimos éste, Hipócrates, y yo.

—¿Es con el deseo de hablar conmigo a solas o también con los demás?, preguntó.

—A nosotros, dije yo, no nos importa. Después de oír por qué venimos, tú mismo lo decides.

—¿Cuál es, pues, el motivo de la visita?, dijo.

—Este Hipócrates es uno de los naturales de aquí,
hijo de Apolodoro, de una casa grande y próspera, y,
por su disposición natural, me parece que es capaz de c
rivalizar con sus coetáneos. Desea, me parece, llegar a
ser ilustre en la ciudad, y cree que lo lograría mejor,
si tratara contigo. Ahora ya mira tú si crees que debes
dialogar sobre esto con nosotros solos o en compañía
de otros.

—Correctamente velas por mí, Sócrates, dijo. Por-
que a un extranjero que va a grandes ciudades y, en
ellas, persuade a los mejores jóvenes a dejar las reu-
niones de los demás, tanto familiares como extraños,
más jóvenes o más viejos, y a reunirse con él para
hacerse mejores a través de su trato, le es preciso, al d
obrar así, tomar sus precauciones. Pues no son peque-
ñas las envidias, además de los rencores y asechanzas,
que se suscitan por eso mismo. Yo, desde luego, afir-
mo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los
que lo manejaban entre los varones de antaño, teme-
rosos de los rencores que suscita, se fabricaron un dis-
fraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como
Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con
ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de
Orfeo y Museo. Algunos otros, a lo que creo, incluso
con la gimnástica, como Icco el Tarentino y el que
ahora es un sofista no inferior a ninguno, Heródico de e

Selimbrla, en otro tiempo ciudadano de Mégara. Y con la música hizo su disfraz vuestro Agatocles, que era un gran sofista, y, asimismo, Pitoclides de Ceos, y otros muchos[20].

Todos ésos, como digo, temerosos de la envidia, usa-
317a ron de tales oficios como velos. Pero yo con todos ellos estoy en desacuerdo en este punto. Creo que no consiguieron en absoluto lo que se propusieron, pues no pasaron inadvertidos a los que dominaban en las ciudades, en relación con los cuales usaban esos disfraces. Porque la muchedumbre, para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos les proclaman[21]. Así que intentar disimular, y no poder huir, sino quedar en evidencia,
b es una gran locura, si, en ese intento, y necesariamente, uno se atrae muchos más rencores de los enemigos. Pues creen que el que se comporta así ante los demás es un malhechor. Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres; creo, asimismo, que esta precaución es mejor que aquélla: mejor el reconocerlo que el ir disimulando; y, en lugar de ésa, he tomado otras precauciones, para, dicho sea con la
c ayuda divina, no sufrir nada grave por reconocer que soy sofista. Porque son ya muchos años en el oficio. Desde luego que tengo ya muchos en total[22]. Por mi

---

[20] A Icco se le menciona en *Leyes* 839e. Heródico de Selimbria (en Tracia) combinó la gimnástica y la medicina; PLATÓN lo cita en *Rep.* 406a-b. Agatocles es mencionado, en *Laques* 180d, como maestro de Damón, y Pitoclides, en *Alcibíades* I 118c, ambos, famosos músicos y teóricos.

[21] Es curiosa esta afirmación de desdén por la opinión de la masa en un intelectual tan democrático como Protágoras. La frase está muy en consonancia con el pensar de Platón. (Cf. el pasaje del *Gorgias* 474a.)

[22] Según el *Menón* 91e: «Protágoras murió cerca de los setenta años y después de cuarenta de profesión». Es decir,

edad podría ser el padre de cualquiera de vosotros.
Así que me es más agradable, con mucho, si me lo per-
mitís, sobre todas esas cosas daros la explicación de-
lante de cuantos están aquí.

Entonces yo, que sospeché que quería dar una
demostración a Pródico e Hipias, y ufanarse de con
qué amor habíamos acudido a él, dije:

—¿Por qué no llamamos también a Pródico y a Hi- *d*
pias y a los que están con ellos para que nos escuchen?

—Desde luego, dijo Protágoras.

—¿Queréis, entonces, dijo Calias, que organicemos
una asamblea, para que dialoguéis sentados?

Parecía conveniente. Todos nosotros, contentos de
que íbamos a oír a hombres sabios, recogiendo los
bancos y las camas nos dispusimos junto a Hipias, ya
que allí se encontraban los asientos. En esto, Calias y *e*
Alcibíades llegaron conduciendo a Pródico, al que ha-
bían levantado de la cama, y a los compañeros de
Pródico.

Cuando todos estuvimos sentados, dijo Protágoras:

—Ahora ya puedes repetir, Sócrates, ya que todos
éstos están presentes, el tema sobre el que hace un
momento tratabas ante mí, en favor del muchacho.

Y yo respondí:

—Mi comienzo va a ser el mismo que hace poco, 318*a*
el de por qué he acudido, Protágoras. Que Hipócrates,
aquí presente, estaba muy deseoso de tu compañía. Qué
es lo que sacará de provecho, si trata contigo, dice que
le gustaría saber. A eso se reduce nuestra petición.

En respuesta, tomó la palabra Protágoras:

—Joven, si me acompañas te sucederá que, cada
día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho me-

---

suponiendo que viviera aproximadamente entre 490 y 420, ten-
dría en el momento de este encuentro cerca de 60 años y lleva-
ría unos 30 de profesión como sofista.

jor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor.

Al oírle, yo le respondí:

b —Protágoras, con eso no dices nada extraño, sino algo que es natural, ya que también tú, a pesar de ser de tanta edad y tan sabio, si alguien te enseñara alguna cosa que ahora no sabes, te harías mejor. Pero hagámoslo de otro modo: supongamos que, de pronto, este Hipócrates, cambiando su anhelo, deseara la compañía de este joven que acaba de llegar hace poco, de Zeuxipo de Heraclea, y acudiendo a él, como a ti
c ahora, le escuchara la misma propuesta que a ti, de que cada día en su compañía sería mejor y progresaría. Si alguien le preguntara: «¿En qué dices que será mejor y hacia qué avanzará?», le contestaría Zeuxipo que en la pintura. Y si tratara con Ortágoras el tebano y le oyera las mismas cosas que a ti, y le preguntara que en qué cosa cada día sería mejor estando en su compañía, respondería que en el arte de tocar la flauta[23]. De este modo, ahora, también tú contéstanos al muchacho y a mí, que preguntamos:

d —Este Hipócrates que anda con Protágoras, cada día que lo trata, se retira hecho mejor y cada uno de esos días progresa... ¿en qué, Protágoras, y sobre qué?

Protágoras, después de escucharme, dijo:

—Preguntas tú bien, Sócrates, y yo me alegro al responder a los que bien preguntan. Hipócrates, si acude junto a mí, no habrá de soportar lo que sufriría
e al tratar con cualquier otro sofista. Pues los otros abruman a los jóvenes. Porque, a pesar de que ellos huyen de las especializaciones técnicas, los reconducen

---

[23] Zeuxipo o Zeuxis de Heraclea era uno de los pintores más famosos de la época (cf. *Gorgias* 453c). Ortágoras de Tebas era un famoso instrumentista del *aulós*, una especie de flauta.

de nuevo contra su voluntad y los introducen en las ciencias técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música —y al decir esto lanzó una mirada de reojo a Hipias[24]. En cambio, al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de 319a
los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.

—¿Entonces, dije yo, te sigo en tu exposición? Me parece, pues, que hablas de la ciencia política y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos.

—Ese mismo es, Sócrates, el programa que yo profeso.

—¡Qué hermoso objeto científico te has apropiado, Protágoras, si es que lo tienes dominado! Pues no se te va a decir algo diferente de lo que pienso. Porque yo eso, Protágoras, no creía que fuera enseñable, y, al *b*
decirlo tú ahora, no sé cómo desconfiar. Y por qué no creo que eso sea objeto de enseñanza ni susceptible de previsión de unos hombres para otros, es justo que te lo explique. Yo, de los atenienses, como también de los griegos, afirmo que son sabios. Pues veo que, cuando nos congregamos en la asamblea, siempre que la ciudad debe hacer algo en construcciones públicas se manda a llamar a los constructores como consejeros sobre la construcción, y cuando se trata de naves, a los constructores de barcos, y así en todas las demás cosas, *c*
que se consideran enseñables y aprendibles. Y si intenta dar su consejo sobre el tema algún otro a quien ellos no reconocen como un profesional, aunque sea muy apuesto y rico y de familia noble, no por ello le aceptan en nada; sino que se burlan y lo abuchean, hasta que se aparta aquel que había intentado hablar,

---

[24] Cf. nota 13.

al ser abucheado, o los arqueros lo retiran y se lo llevan a una orden de los prítanos.

Acerca de las cosas que creen que pertenecen a un
d oficio técnico, se comportan así. Pero cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconseja, tomando la palabra, lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a éstos nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar su consejo. Evidentemente, es porque creen que no se trata de algo que puede aprenderse. No sólo parece que la comunidad ciudadana opina así,
e sino que, en particular, los más sabios y mejores de nuestros ciudadanos no son capaces de trasmitir a otros la excelencia que poseen. Por ejemplo, Pericles, el padre de estos muchachos de aquí, les ha educado notablemente bien en cosas que dependían de maestros,
320a pero en las que él personalmente es sabio, ni él les enseña ni lo confía a ningún otro, sino que ellos, dando vueltas, triscan a su antojo, como reses sueltas, por si acaso espontáneamente alcanzan por su cuenta la virtud [25]. Por si prefieres otro caso, a Clinias, el hermano

[25] Es difícil traducir la palabra *aretḗ* a idiomas modernos. En general, estoy de acuerdo con la anotación de C. C. W. TAYLOR, cuando (en su comentario ya cit., págs. 74-5) señala: «The conventional rendering 'virtue', with its specifically moral connotations, is... highly misleading.» Pero adoptar siempre el término «excelencia», como si fuera un equivalente exacto del vocablo griego, tal como él propone, no me parece tampoco una óptima solución. Unas líneas antes hemos usado este término, aquí usamos el de «virtud», aunque advirtiendo al lector de la mucho mayor amplitud del campo semántico de *aretḗ*, que, en su sentido, se asemeja a la *uirtus* latina o a la *virtù* renacentista, y no a la «virtud» cristiana. En una sociedad como la helénica, con una ética competitiva, agonal, la *aretḗ* se vincula a la superioridad en todos los órdenes y al éxito social. Preci-

más joven de Alcibíades, al que aquí ves, para quien hacía de tutor el mismo varón, Pericles, éste, por temor de que no se corrompiera con el ejemplo de Alcibíades lo separó de él y lo confió para su educación a Arifrón[26]. Antes de que pasaran seis meses, éste lo devol- b
vió no sabiendo qué hacer con él. Y otros muchísimos puedo citarte, que, a pesar de ser ellos buenos, jamás lograron hacer mejor a ninguno ni de los propios ni de los ajenos. Así que yo, Protágoras, atendiendo a estos ejemplos, creo que no es enseñable la virtud. Pero al oírte tal aserto, me doblego y creo que tú lo dices con alguna razón, por conocer que eres experto en muchas cosas, y muchas has aprendido y otras las has descubierto tú mismo. Así que, si puedes demostrarnos de modo más claro que la virtud es enseñable, no nos c
prives de ello, sino danos una demostración.

—Desde luego, Sócrates, dijo, no os privaré de ello. ¿Pero os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga la demostración relatando un mito, o avanzando por medio de un razonamiento?

En seguida, muchos de los allí sentados le contestaron que obrara como prefiriera.

—Me parece, dijo, que es más agradable contaros un mito[27]:

---

samente la moralización socrático-platónica, al interiorizar los valores morales, supondrá un cambio muy notable en ese sentido de la *aretê*.

26 A Clinias se le menciona sólo otra vez en el *Alcibíades* I 118e, cuando Alcibíades se refiere a él como «una persona enloquecida». Arifrón, hermano de Pericles, compartió con él la tutoría de Alcibíades, según cuenta PLUTARCO en *Alc.*, cap. 1.

27 A partir de aquí comienza «el mito de Prometeo», amañado por Protágoras para darnos su versión sofística sobre «los orígenes de la cultura», relato de muy varias sugerencias. He tratado de analizarlo, en contraste con otras versiones, en C. GARCÍA GUAL, *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, 1980, páginas 47-68.

Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses,
d pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego, y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución. «Después de hacer yo el reparto, dijo, tú lo inspeccionas.» Así lo convenció, y hace la distribución. En ésta, a los unos les concedía
e la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en ta-
321a maño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada.

Cuando les hubo provisto de recursos de huida contra sus mutuas destrucciones, preparó una protección contra las estaciones del año que Zeus envía, revistiéndolos con espeso cabello y densas pieles, capaces de soportar el invierno y capaces, también, de resistir los ardores del sol, y de modo que, cuando fueran a dormir, estas mismas les sirvieran de cobertura familiar y natural a todos. Y los calzó a unos con garras y revis-
b tió a los otros con pieles duras y sin sangre. A continuación facilitaba medios de alimentación diferentes a unos y a otros: a éstos, el forraje de la tierra, a aquéllos, los frutos de los árboles y a los otros, raíces. A algunos les concedió que su alimento fuera el devorar a otros animales, y les ofreció una exigua descen-

dencia, y, en cambio, a los que eran consumidos por éstos, una descendencia numerosa, proporcionándoles una salvación en la especie. Pero, como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había *c* gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer.

Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su *d* sabiduría profesional junto con el fuego —ya que era imposible que sin el fuego aquélla pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien— y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus. Ahora bien, a Prometeo no le daba ya tiempo de penetrar en la acrópolis en la que mora Zeus; además los centinelas de Zeus eran terribles[28]. En cambio, en la vivienda, en *e* común, de Atenea y de Hefesto, en la que aquéllos practicaban sus artes, podía entrar sin ser notado, y, así, robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea y se la entregó al hombre. Y de aquí resulta la posibilidad de la vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo[29], según *322a* se cuenta, le llegó el castigo de su robo.

---

28 Los «centinelas» de Zeus son —como ya vio Heindorf— Poder y Violencia, *Kratos* y *Bia*, en alusión a un pasaje de Hesíodo, *Teog.* 383 y sigs.

29 «...a través de Epimeteo» puede ser una ligera alusión a

Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad[30], fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo. Una vez equipados de tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciuda-
b des. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquéllas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.

c Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral[31] y la justicia, para que hubiera orden

---

la leyenda de Pandora, el ambiguo regalo de los dioses que Epimeteo, desoyendo los consejos de su hermano, aceptó.

30 La frase «...a causa de su parentesco con la divinidad» (*dià tēn toû theoû syngéneian*) es secluida por algunos editores del texto (así, p. ej., Adam), por considerarla interpolada. A mi ver, sin motivo suficiente.

31 La traducción de la palabra *aidōs* plantea alguna dificultad. Dice R. Mondolfo (en *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955, pág. 538): «Me parece que sólo la expresión 'sentimiento o conciencia moral' puede traducir de manera adecuada el significado de la palabra *aidōs* en Protágoras, que conserva, sin duda, el sentido originario de 'pudor, respeto, vergüenza', pero de una vergüenza que se experimenta no sólo ante los demás, sino también ante sí mismo, de acuerdo con la enseñanza pitagórica, de tan vasta repercusión en la ética antigua.» Sobre *aidōs* y *dikē* en este pasaje,

en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?» «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. d
Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.»

Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su consejo, no se lo acep- e
tan, como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y 323a
moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona,

---

cf., además, lo que apunta GUTHRIE en su ya cit. *HGPh.*, III, pág. 66, y la nota de TAYLOR, *op. cit.*, a pág. 85. He preferido, con todo, la expresión «sentido moral» a la de «conciencia», término más moderno y complejo. Taylor, en su ya citada anotación al texto, dice que el que Platón haya preferido las palabras *aidṓs* y *díkē* a las de *sōphrosýnē* y *dikaiosýnē* «está probablemente más dictado por razones estilísticas que por cualquier distinción de sentido». Es cierto que las razones de estilo han influido en tal elección, para dar al relato mítico un tono arcaico y evocar el texto de HESÍODO (*Trab.* 190-210), pero también la diferencia de sentido es, a mi entender, importante. Se evita el nombre más concreto de las virtudes morales y se prefiere el nombre más vago y arcaico que acentúa su valor social (*aidṓs* es mucho más amplio que *sōphrosýnē*).

como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades. Ésa, Sócrates, es la razón de esto.

Para que no creas sufrir engaño respecto de que, en realidad, todos los hombres creen que cualquiera participa de la justicia y de la virtud política en general, acepta este nuevo argumento. En las otras excelencias, como tú dices, por ejemplo: en caso de que uno afirme ser buen flautista o destacar por algún otro
b arte cualquiera, en el que no es experto, o se burlan de él o se irritan, y sus familiares van a ése y le reprenden como a un alocado.

En cambio, en la justicia y en la restante virtud política, si saben que alguno es injusto y éste, él por su propia cuenta, habla con sinceridad en contra de la mayoría, lo que en el otro terreno se juzgaba sensatez, decir la verdad, ahora se considera locura, y afirman que delira el que no aparenta la justicia. De modo
c que parece necesario que nadie deje de participar de ella en alguna medida, bajo pena de dejar de existir entre los humanos.

Respecto de que a cualquier persona aceptan razonablemente como consejero sobre esta virtud por creer que todo el mundo participa de ella, eso digo. Y en cuanto a que creen que ésa no se da por naturaleza ni con carácter espontáneo, sino que es enseñable y se obtiene del ejercicio, en quien la obtiene, esto intentaré mostrártelo ahora.

d Es claro que, por cuantos defectos creen los humanos que unos u otros poseen por naturaleza o azar, nadie se irrita, ni los censura ni enseña, o que nadie castiga a los que los tienen, sino que los compadece. Por ejemplo, a los feos, o los bajos, o los débiles. ¿Quién habrá tan tonto que intente cambiarles algo en esas cosas? Porque, creo, saben que es por naturaleza y fortuna como les vienen a los hombres tales desventu-

ras y desgracias. Pero de cuantos bienes creen que por medio del ejercicio y la atención sobrevienen a los hombres, acerca de éstos, si uno no los posee, sino que *e*
tiene los defectos contrarios, sin duda se producen indignaciones, castigos y reprimendas. De estos vicios uno es la injusticia, también lo es la impiedad y, en una palabra, todo lo opuesto a la virtud política. En *324a*
éso sí que cualquiera se encoleriza y reprende a quien sea, evidentemente con el pensamiento de que se trata de algo que puede adquirirse por el cuidado y el aprendizaje. Y si quieres reflexionar, Sócrates, qué efectos logra el castigo de los malhechores, esto te va a enseñar que los hombres creen que es posible adquirir la virtud. Porque nadie castiga a los malhechores prestando atención a que hayan delinquido o por el hecho *b*
de haber delinquido, a no ser quien se vengue irracionalmente como un animal. Pero el que intenta castigar con razón no se venga a causa del crimen cometido —pues no se lograría hacer que lo hecho no haya acaecido—, sino con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni éste mismo ni otro, al ver que éste sufre su castigo. Y el que tiene ese pensamiento piensa que la virtud es enseñable. Pues castiga, a efectos de disuasión. De modo que tienen semejante opinión cuantos castigan en público o en privado [32]. Castigan *c*

[32] No sabemos hasta qué punto Platón recoge, en esta teoría sobre la función social del castigo, las ideas de Protágoras, pero es muy probable pensar que lo hace en buena medida. Nótese que ésta es una teoría ilustrada que descarta la noción de castigo como pago de un delito exigido por la Justicia, como algo ritual o como purificación de un daño anterior. No está tampoco muy lejana esta tesis protagórica de las ideas del propio Platón sobre la justicia social y el castigo del criminal, necesario como ejemplo y, paradójicamente —según dirá Sócrates en el *Gorgias* 479a-c—, benéfico sobre todo para el delincuente, como algo medicinal. La idea de que el criminal es como un enfermo aparece ya apuntada aquí.

y penalizan los hombres a quienes creen que cometen
un mal, y de modo destacado los atenienses, tus com-
patriotas.

De forma que, según este razonar, también los ate-
nienses son de los que creen que la virtud es algo que
puede adquirirse y aprenderse. Es natural, pues, que
tus conciudadanos admitan que un herrero y un zapa-
tero den consejos sobre asuntos políticos. Y lo de que
creen que la virtud es enseñable y adquirible, Sócrates,
d lo tienes demostrado suficientemente, me parece.

Pero aún queda otro problema, el que tú planteas
acerca de los hombres de bien: que por qué estos hom-
bres de bien enseñan las demás cosas a sus hijos, las
que dependen de profesores, haciéndolos sabios, y no
en lo que respecta a la virtud por la que ellos mismos
se distinguen, en nada haciéndolos mejores. Acerca de
eso, Sócrates, no te diré un mito más, sino un razo-
namiento.

Conque, medita del modo siguiente: ¿acaso existe,
e o no, algo de lo que es necesario que participen todos
los ciudadanos, como condición para que exista una
ciudad? Pues en eso se resuelve ese problema que tú
tenías, y en ningún otro punto. Porque, si existe y es
algo único, no se trata de la carpintería ni de la técnica
325*a* metalúrgica ni de la alfarería, sino de la justicia, de
la sensatez y de la obediencia a la ley divina, y, en
resumen, esto como unidad es lo que proclamo que es
la virtud del hombre. Si existe eso de lo que deben
participar todos, de acuerdo con ello debe obrar todo
hombre, siempre que quiera aprender o hacer cual-
quier cosa, y sin ello, no; y al que no participe es
preciso enseñárselo y castigarle, tanto si es niño, como
si es hombre o mujer, hasta que por medio del castigo
se haga mejor, y al que no obedezca, por más que se
le castigue y enseñe, hay que echarle de la ciudad o
b matarle como si se tratase de un incurable. Si esto es

así y, siendo así, los hombres de bien enseñan las demás cosas a sus hijos, pero ésta no, observa qué extrañas resultan las personas de bien.

Pues que lo creen enseñable tanto en particular como oficialmente, lo hemos probado. Y siendo objeto de enseñanzas y cuidados, les enseñan a sus hijos las otras cosas, sobre las que no gravita la muerte como castigo, en caso de no saberlas; pero en aquello en lo que hay pena de muerte y destierros para sus propios *c* hijos, si no han aprendido o no han sido adiestrados en la virtud, y, además de la muerte, la expropiación de las riquezas y, en una palabra, la disolución de sus familias, esto no lo enseñan ni lo cuidan con todo cuidado. ¿Puedes creértelo, Sócrates?

Empezando desde la infancia, a lo largo de toda la vida les enseñan y aconsejan. Tan pronto como uno comprende lo que se dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan por ello, para que el *d* niño sea lo mejor posible; le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso, y esotro feo, que una cosa es piadosa, y otra impía, y «haz estas cosas, no hagas esas». Y a veces él obedece de buen grado, pero si no, como a un tallo torcido o curvado lo enderezan con amenazas y golpes.

Después de eso, al enviarlo a un maestro, le recomiendan mucho más que se cuide de la buena formación de los niños que de la enseñanza de las letras o de la cítara.

Y los maestros se cuidan de estas cosas, y después *e* de que los niños aprenden las letras y están en estado de comprender los escritos como antes lo hablado, los colocan en los bancos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria. En ellos hay muchas exhortaciones, mu- *326a* chas digresiones y elogios y encomios de los virtuosos

hombres de antaño, para que el muchacho, con emulación, los imite y desee hacerse su semejante. Y, a su vez, los citaristas se cuidan, de igual modo, de la sensatez y procuran que los jóvenes no obren ningún mal. Además de esto, una vez que han aprendido a tocar
b la cítara, les enseñan los poemas de buenos poetas líricos, adaptándolos a la música de cítara, y fuerzan a las almas de sus discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más eurrítmicos y más equilibrados, y, con ello, sean útiles en su hablar y obrar. Porque toda vida humana necesita de la eurritmia y del equilibrio[33].

Luego, los envían aún al maestro de gimnasia, para que, con un cuerpo mejor, sirvan a un propósito que
c sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras acciones.

Y esto lo hacen los que tienen más posibilidades, como son los más ricos. Sus hijos empiezan a frecuentar las escuelas en la edad más temprana, y las dejan muy tarde. Cuando se separan de sus maestros, la ciudad a su vez les obliga a aprender las leyes y a vivir
d de acuerdo con ellas, para que no obren cada uno de ellos a su antojo: de un modo sencillo, como los maestros de gramática les trazan los rasgos de las letras con un estilete a los niños aún no capaces de escribir y, luego, les entregan la tablilla escrita y les obligan a dibujar siguiendo los trazos de las letras, así también la ciudad escribe los trazos de sus leyes, hallazgo de

33 La descripción del desarrollo de las enseñanzas en la educación tradicional de los niños puede ser comparada con la que se nos presenta en las *Leyes* 809e sigs. De la importancia de la educación musical y su influencia psicológica trata con más detenimiento PLATÓN en *Rep.* 398d-402a. Sobre el tema puede verse también, como enfoque de conjunto, el libro VIII de la *Política* de ARISTÓTELES.

buenos y antiguos legisladores, y obliga a gobernar y
ser gobernados de acuerdo con ellas.

Al que intenta avanzar al margen de ellas se le cas-
tiga, y el nombre de este castigo, entre vosotros y en *e*
muchos otros lugares, es el de «rectificaciones»[34],
como si la justicia enderezara.

Así que, si tan grande es el cuidado de la virtud
por cuenta particular y pública, ¿te extrañas, Sócrates,
y desconfías de que sea ensañable la virtud? Pero no
hay que extrañarse de ello, sino mucho más aún de
que no fuera enseñable.

¿Por qué, entonces, de padres excelentes nacen mu-
chas veces hijos vulgares? Apréndelo también. No es
nada sorprendente, si yo decía verdad en lo anterior,
que en este asunto de la virtud, si ha de existir la
ciudad, nadie pueda desentenderse. Si, entonces, lo que *327a*
digo es así, y lo es por encima de todas las cosas,
reflexiona tomando otro ejemplo: si la ciudad no pu-
diera subsistir, a no ser que todos fuéramos flautistas,
fuera cual fuera la calidad que cada uno consiguiera;
de que esto, tanto por cuenta particular como pública,
todo el mundo lo enseñara a todo el mundo; de que se
castigara a golpes al que no tocara la flauta bien, y de
que a nadie se le privara de eso, como ahora a nadie
se le priva de los derechos legales y justos, ni se les *b*
ocultan, como se hace con otras técnicas. Pues creo
que la justicia y la virtud nos benefician mutuamente,
y por eso, cualquiera a quienquiera que sea le habla
y le enseña animosamente las cosas justas y legales. Si
fuera así, y también respecto del arte de tocar la flauta
pusiéramos todo empeño y generosidad en enseñarnos
unos a otros, ¿crees, Sócrates, que de algún modo los

---

[34] Protágoras relaciona *euthŷnai* (que, habitualmente, sig-
nifica «examen de cuentas») con *euthýnō*, «corregir», usado en
325d.

hijos de los buenos flautistas se harían buenos flau-
tistas mejor que los hijos de los mediocres?
Yo lo que creo es que el hijo de aquel que resul-
tara el más dispuesto naturalmente para el tocar la
flauta, ese se haría famoso, y el que fuera incapaz por
c naturaleza sería ignorado. Y muchas veces, del buen
flautista, saldría uno vulgar, y muchas otras, del vulgar,
uno excelente. Pero de cualquier modo todos serían
flautistas capaces, en comparación a los particulares
y los que nada entendieran de la flauta.

De igual modo, piensa ahora que, incluso el que te
parece el hombre más injusto entre los educados en
las leyes, ése mismo sería justo y un entendido en ese
d asunto, si hubiera que juzgarlo en comparación con
personas cuya educación no conociera tribunales ni le-
yes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de
la virtud, es decir que fueran unos salvajes, como los
que nos presentó el año pasado el poeta Ferécrates en
las Leneas [35]. En verdad que si te encontraras entre
tales gentes, como los misántropos de aquel caso, bien
desearías toparte con Euríbato y Frinondas, y te que-
e jarías echando de menos la maldad de los tipos de
aquí. Ahora, en cambio, gozas de paz, porque todos son
maestros de virtud, en lo que puede cada uno, y nin-
guno te lo parece. De igual modo, si buscaras algún
maestro de la lengua griega, no encontrarías ninguno,
328a y tampoco, creo, si buscaras quién ha enseñado a los

[35] La comedia *Los salvajes* (*Agrioi*) fue representada en las Leneas de 420 a. C., lo que supone un anacronismo en la cita de Platón, ya que la fecha dramática del *Protágoras* es del 433. Probablemente, esos «salvajes» formarían el coro de la obra, que podía relatar las andanzas de algunos atenienses que, hartos de la vida política de su ciudad, cual «misántropos», trataban de encontrar una existencia más idílica entre estas gentes, desconocedoras de la civilización, con el mismo afán utópico y escapista con que Pistetero y Evélpides, en las *Aves* de Aristófanes, intentan hallar un mundo mejor.

hijos de nuestros artesanos aquel oficio que ellos han aprendido de su padre, en la medida en que su padre y sus amigos de la misma profesión podían adiestrarlos. ¿Quién más podría haberles enseñado? Creo que no es fácil, Sócrates, que aparezca un maestro de esas cosas, mientras que es fácil, en cambio, encontrarlo para las cosas inhabituales; y así sucede para la virtud y todo lo semejante. De todos modos, si alguno hay que nos aventaje siquiera un poco para conducirnos a la virtud, es digno de estima.

De estos creo ser yo uno y aventajar a los demás *b*
en ser provechoso a cualquiera en su desarrollo para ser hombre de bien, de modo digno del salario que pretendo, y aún de más, como llega, incluso, a reconocer el propio discípulo. Por eso, he establecido la forma de percibir mi salario de la manera siguiente: cuando alguien ha aprendido conmigo, si quiere me entrega el dinero que yo estipulo, y si no, se presenta en un tem- *c*
plo, y, después de jurar que cree que las enseñanzas valen tanto, allí lo deposita.

De este modo, Sócrates, yo te he contado un mito y te he expuesto un razonamiento acerca de cómo la virtud es enseñable y los atenienses así lo creen, y de cómo no es nada extraño que de buenos padres nazcan hijos mediocres, y de padres mediocres, excelentes. Así, por ejemplo, los hijos de Policleto, coetáneos de Páralo y Jantipo aquí presentes, no son nada en comparación con su padre, y lo mismo, otros de muchos artistas. A éstos[36] no es justo echárselo en *d*
cara todavía. Pues en ellos hay aún esperanzas, ya que son jóvenes.

Después de tan larga y notable disertación, Protágoras dejó de hablar. Y yo, fascinado todavía, durante

---

36 Protágoras señala, con su gesto, a los hijos de Pericles allí presentes.

mucho tiempo lo miraba como si fuera a decir algo más, deseoso de escucharle. Una vez que ya comprendí que en realidad había acabado, como si me recuperase a duras penas, me dije a mí mismo, volviendo la vista a Hipócrates:

—Hijo de Apolodoro, cuán agradecido te estoy, por
e haberme incitado a llegar aquí. En mucho estimo haber oído lo que he preguntado a Protágoras. Porque yo, anteriormente, creía que no había ninguna ocupación humana por la que los buenos se hicieran buenos. Pero ahora estoy convencido. A excepción de una pequeña dificultad que me queda, que evidentemente Protágoras aclarará con facilidad, ya que nos ha aclarado tantas otras muchas.

329a Desde luego, si uno tratara de estos mismos asuntos con cualquiera de los oradores populares, al punto podría escuchar discursos tan notables de Pericles o de cualquier otro de los diestros en hablar. Pero si uno les sigue preguntando a cualquiera de estos algo más como si fueran libros[37], ni pueden responder nada ni preguntar ellos. Mas si uno les formula cualquier pregunta, aunque sea mínima, acerca de lo dicho, como los cántaros de bronce que al golpear resuenan largamente y prolongan sus vibraciones si uno no los para, también los oradores así, a la menor pregunta, extienden
b ampliamente su discurso. En cambio, éste, Protágoras, es capaz de pronunciar largos y hermosos discursos, como el de ahora lo demuestra, y capaz también, al ser preguntado, de responder en breve y, en el interrogatorio, de soportar y aceptar el debate, lo que a pocos es dado. Ahora, pues, Protágoras, me falta muy poco

---

[37] La desventaja de los textos escritos frente al diálogo vivo, que puede ser objeto de aclaraciones, preguntas y respuestas, es destacada por PLATÓN con mayor relieve en el conocido pasaje del *Fedro* 275d.

para tenerlo todo, con tal de que me contestes a lo siguiente.

De la virtud afirmas que puede enseñarse, y yo te creo más que creería a cualquiera otra persona. Pero c
hay algo que me ha extrañado en tu discurso; cólmame ese vacío en mi alma. Decías, pues, que Zeus envió a los hombres la justicia y el sentido moral, y luego repetidamente en tus palabras se aludía a la justicia, la sensatez, la piedad y a todas esas cosas, como si en conjunto formaran una cierta unidad: la virtud. Detállame, por favor, exactamente con un razonamiento, si la virtud es una cierta unidad y si son partes de ella la justicia, la sensatez y la piedad, o estas que yo ahora d
nombraba son, todas, nombres de algo idéntico que es único. Eso es lo que aún ansío.

—Fácil es eso de responder, Sócrates, contestó, que de la virtud, que es única, son partes las que preguntas.

—¿Acaso, dije, como son partes las partes del rostro: la boca, la nariz, los ojos y las orejas; o son como las porciones del oro que en nada se diferencian entre sí y del conjunto, sino sólo por su grandeza y pequeñez?

—De aquél modo, me parece, Sócrates, como las e
partes del rostro están en relación con todo el rostro.

—¿Acaso, dije yo, también participan los hombres de esas partes de la virtud, los unos de una, los otros de otra, o es necesario, que si uno posee la virtud, las tenga todas?

—De ningún modo, dijo, ya que muchos son valientes, pero injustos; o, viceversa, justos, pero no sabios.

—¿Conque, en efecto, son partes de la virtud, dije yo, la sabiduría y la valentía?

—Y las más ciertas de todas, desde luego, contestó. Precisamente, la principal de las partes es la sabiduría.

—¿Cada una de ellas es distinta de la otra?, dije.

—Sí.

—¿Entonces también tiene cada una de ellas su facultad propia, como las partes del rostro? No es el ojo como los oídos, ni la facultad suya, la misma. Tampoco de las demás ninguna es como la otra, ni en cuanto a su facultad ni en otros respectos. ¿Acaso así tampoco las partes de la virtud no son la una como la otra,
b ni en sí ni en su facultad? ¿Evidentemente que será así, o no encaja con el ejemplo?

—Así es, Sócrates, dijo.

—Entonces, proseguí yo, ninguna otra de las partes de la virtud es como la ciencia, ni como la justicia, ni como el valor, ni como la sensatez, ni como la piedad.

Afirmó que no.

—Vaya, dije yo, examinemos en común cómo es
c cada una de ellas. En primer lugar, lo siguiente: ¿La justicia[38] es algo real, o no es nada real? A mí me parece que sí. ¿Y a ti?

—También a mí, dijo.

—¿Qué entonces? Si alguien nos preguntara a ti y a mí: «¿Protágoras y Sócrates, decidme, esa realidad que nombrasteis hace un momento, la justicia, ella misma es justa o injusta?», yo le respondería que justa. ¿Y tú qué voto depositarías? ¿El mismo que yo, o diferente?

—El mismo, dijo.

—Por consiguiente, la justicia es semejante al ser justo, diría yo en respuesta al interrogador. ¿Es que
d tú no?

—Sí, dijo.

—Si luego a continuación nos preguntara: «¿Por consiguiente también decís que la piedad existe?», lo afirmamos, según creo.

—Sí, dijo él.

---

[38] Lo que traducimos por «justicia» es la virtud de tal nombre, la *dikaiosýnē*, mientras que la *díkē* es la realización objetiva y el sistema de normas sociales que la reflejan.

—«¿Luego decís que eso es alguna realidad?» Lo diríamos, ¿o no?

También a esto asintió.

—«¿Y de esa misma realidad decís que, por naturaleza, es semejante a ser impío o a ser piadoso?»
Me irritaría al menos yo con la pregunta, dije, y contestaría: «¡No blasfemes, hombre! Difícilmente habría e
alguna otra cosa piadosa, si no fuera piadosa la propia piedad.» Y tú, ¿qué? ¿No responderías así?

—Desde luego, dijo.

—Si luego, después de eso, dijera preguntándonos: «¿Qué acabáis de decir? ¿Es que no os he oído bien? Me había parecido que decíais que las partes de la virtud estaban unas respecto a otras, de tal modo que ninguna de ellas era como otra», yo le respondería que: «Lo demás lo has oído bien, pero en cuanto crees que
yo también he dicho eso, te has equivocado. Porque 331a
fue Protágoras, aquí a mi lado, el que respondió eso; yo sólo preguntaba.»

Si entonces dijera: «¿Dice la verdad éste, Protágoras? ¿Afirmas tú que no es una parte como otra entre las de la virtud? ¿Es tuya esta afirmación?», ¿qué responderías?

—Sería necesario, Sócrates, reconocerlo.

—Entonces, Protágoras, qué le responderemos, tras reconocerlo, si nos repregunta: «¿Por consiguiente, no es la piedad una cosa justa ni la justicia algo piadoso, sino algo no piadoso? ¿Y la piedad, algo no justo, sino, por consiguiente, injusto; y lo justo, impío?»
Yo, personalmente, por mi cuenta, diría que la justi- b
cia es piadosa y la piedad, justa. Y en tu nombre, si me lo permites, le respondería lo mismo, que lo mismo es la justicia que la piedad o lo más semejante, y que, sobre todas las cosas, se parece la justicia a la piedad y la piedad a la justicia. Pero mira si me prohibes responder, o si concuerdas en opinar de ese modo.

c —No me parece, Sócrates, contestó, que sea el asunto tan sencillo, como para conceder que la justicia sea piadosa o la piedad justa, sino que me parece que algo diferente hay en esa asimilación. ¿Pero qué importa eso? Si quieres, pues, sea para nosotros la justicia piadosa y la piedad justa.

—No, ¡por favor!, dije yo. Pues para nada necesito lo de «si quieres» y «si te parece», al buscar una comprobación, sino sólo a ti y a mí. Y digo esto de «a ti» y «a mí», pensando que sería la mejor manera de dar demostración al razonamiento, si se le quitaran los «si...».

d —Sin embargo, contestó él, se parece algo la justicia a la piedad. También, desde luego, en cierta manera se parece una cosa a otra. Pues lo blanco, en cierto respecto, se parece a lo negro y lo duro, a lo blando, y así las demás cosas que parecen ser más contrarias entre sí. Y las que hace poco decíamos tener distinta facultad y que no eran una como la otra. Así que con
e este procedimiento puedes probar, si quisieras, que todas son semejantes entre sí. Pero no es justo llamar semejantes a las cosas que tienen algo semejante, ni desemejantes a las que tienen algo diferente, por más que lo semejante sea muy pequeño.

Me admiré yo entonces y le dije:

—¿De modo que para ti lo justo y lo piadoso están en una relación mutua, como si tuvieran una semejanza pequeña?

—No del todo así, dijo; pero tampoco como tú me das la impresión de opinarlo.

332a —Bien entonces, dije yo, ya que me parece estar a disgusto frente a esta cuestión, dejémosla y examinemos lo otro que decías. ¿A algo llamabas insensatez?

Lo aceptó.

—¿Y todo lo contrario a eso no es la sabiduría?

—Me parece a mí que sí, dijo.

—¿Cuando los seres humanos obran con rectitud y debidamente, entonces te parece que son sensatos al obrar así, o al contrario?

—Son sensatos, dijo.

—¿Y es por la sensatez por lo que son sensatos? *b*

—Forzosamente.

—¿Por consiguiente, los que no obran con rectitud obran insensatamente y no son sensatos al obrar así?

—Me lo parece, dijo.

—¿Es lo contrario el obrar insensatamente del obrar sensatamente?

Lo reconoció.

—¿Por consiguiente, las cosas que se hacen insensatamente se hacen con insensatez y las sensatas, con sensatez?

Lo reconocía.

—Luego, ¿si algo se hace con fuerza, se hace fuertemente, y débilmente, si con debilidad?

Le parecía así.

—¿Y si con velocidad, velozmente, y lentamente si con lentitud?

Asintió.

—¿Y si una cosa se hace de la misma manera, se *c* hace por efecto de lo mismo, y si de modo contrario, por efecto de lo contrario?

Estuvo de acuerdo.

—¡Ea, pues!, dije yo, ¿existe algo hermoso?

Lo concedió.

—¿Existe algo contrario a ello, a excepción de lo feo?

—No existe.

—¿Qué más? ¿Existe algo bueno?

—Existe.

—¿Hay algo contrario a eso, a no ser lo malo?

—No lo hay.

—¿Qué más? ¿Hay algo agudo en el sonido?

—Sí.

—¿Hay algo contrario a eso, a no ser lo grave?

—No.

d —¿Es decir, dije yo, que para cada cosa hay un solo contrario y no muchos?

Estaba de acuerdo.

—Venga, pues, dije, ahora recapitulemos lo que hemos reconocido. ¿Estamos de acuerdo en que para cada cosa hay sólo un contrario, y no más?

—Lo hemos acordado.

—¿Y que lo que se hace contrariamente resulta a causa de los contrarios?

—Sí.

—¿Hemos reconocido que se hace de modo contrario a lo que se hace sensatamente lo que se hace insensatamente?

—Sí.

—¿Y que lo que se hace sensatamente se hace a efecto de la sensatez y lo insensato, por la insensatez?

Lo concedió.

e —¿Luego, si se hace al contrario, se hará a causa de lo contrario?

—Sí.

—Se hace lo uno por la sensatez y lo otro por la insensatez.

—Sí.

—¿De modo contrario?

—Del todo.

—¿Desde luego a efectos de cosas que son contrarias?

—Sí.

—¿Es contraria la insensatez a la sensatez?

—Lo parece.

—¿Te acuerdas ahora de que en lo de antes habíamos reconocido que lo contrario a la insensatez era la sabiduría?

Lo reconoció.

—¿Y de que para cada cosa había sólo un contrario?

—Sí.

—¿Cuál de las dos respuestas, pues, Protágoras,
abandonaremos? ¿La de que para cada cosa hay sólo 333a
un contrario, o aquella en que se afirmaba que la sabiduría era distinta de la sensatez, y que cada una por su lado eran parte de la virtud, y diferentes entre sí y desemejantes ellas mismas y sus facultades, como las partes del rostro? ¿Cuál dejamos ahora? Ya que esas dos respuestas no se llevan muy armónicamente entre sí. Pues ni concuerdan ni encajan una con otra. Porque,
¿cómo van a acoplarse, si es necesario que para cada b
cosa haya sólo un contrario y no más, y en cambio a la insensatez, que es una sola cosa, ahora le aparecen contrarias la sabiduría y la sensatez? ¿Es así, Protágoras, o de algún otro modo?

Lo reconoció, aunque de muy mala gana.

—¿Entonces, es que serían una sola cosa la sensatez y la sabiduría? Antes también nos había parecido que la justicia y la piedad eran aproximadamente lo mismo. Venga, pues, Protágoras, no nos fatiguemos, sino examinemos también el resto. ¿Es que te parece que es sensato un hombre que comete injusticia, en tanto que la comete?

—Me avergonzaría yo al menos, Sócrates, dijo, de c
reconocer eso, aunque lo aceptan muchas personas[39].

—Entonces, ¿voy a hacer mi diálogo con ellas o contigo?

—Si quieres, discute primero contra la opinión de la mayoría.

—No me importa, sólo con que tú respondas, tanto si es tu opinión como si no. Pues yo examino sobre

---

[39] Así, p. ej., Trasímaco, en *Rep.* I 348b y sigs., defiende que la injusticia puede resultar excelente y acertada. Es interesante confrontar también la opinión de Polo en el *Gorgias* 469 y sigs.

todo el argumento, aunque sucede que eventualmente nos sometemos a examen el que interroga, yo mismo, y el que responde.

d Al principio, Protágoras nos ponía reparos, porque achacaba que la tesis resultaba incómoda; pero luego, sin embargo, concedió que respondería.

—Venga, dije yo, responde desde el principio. ¿Te parece que algunos que obran injustamente son sensatos?

—Sea, dijo.

—¿Al ser sensato llamas pensar bien?

—Sí.

—¿Por pensar bien entiendes decidir bien aquello en lo que se obra injustamente?

—Sea.

—¿Cómo, si obtienen buen éxito[40] al obrar injustamente, o si malo?

—Si bueno.

—¿Dices, entonces, que hay algunas cosas buenas?

—Lo afirmo.

—¿Acaso, dije yo, son buenas las que son útiles a los hombres?

e —¡Oh sí, por Zeus! Y aun si no son útiles a los hombres, yo las llamo buenas.

Me parecía que Protágoras ya estaba muy apurado y receloso y que se había puesto en guardia para responder. Al verle en tal disposición, tomando precauciones le pregunté con suavidad:

334a —¿A cuáles te refieres, Protágoras? ¿A las que no son útiles a ninguno de los hombres, o a las que no son en absoluto útiles? ¿Y a esas tales las llamas tú buenas?

---

[40] La expresión griega *éu práttein* significa «obrar bien» y «tener éxito, pasarlo bien». Platón, a veces, parece jugar con esa doble acepción del sintagma.

—De ningún modo, dijo. Pero yo conozco muchas que son nocivas a los hombres: alimentos, bebidas fármacos y mil y mil cosas más, y otras útiles. Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Y unas sólo para los bovinos, y otras para los perros. Y algunas para ninguno de esos, sino para los árboles. Unas cosas son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los tallos, como el estiér- *b*
col, que es bueno al depositarse junto a las raíces de cualquier planta, pero que si quieres echárselo a las ramas o a los jóvenes tallos, todos mueren. Además, por ejemplo, el aceite es malo para todas las plantas y lo más dañino para el pelaje de todos los animales en general, y en cambio resulta protector para los del hombre y para su cuerpo. Así el bien es algo tan variado y tan multiforme, que aun aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo *c*
más dañino para las internas. Y, por eso, todos los médicos prohiben a los enfermos el uso del aceite, a no ser una pequeñísima cantidad en lo que vayan a comer, la precisa para mitigar la repugnancia de las sensaciones del olfato en algunas comidas y platos[41].

Después de decir esto, los asistentes aplaudieron lo bien que hablaba. Pero yo dije:

—Protágoras, tengo el defecto de ser un hombre desmemoriado, y si alguien me habla por extenso, me *d*
olvido de sobre qué trata el razonamiento. Así pues, lo mismo que si me ocurriera ser duro de oído, creerías que debías, si trataras de dialogar conmigo, levantar más la voz que frente a los demás; de ese modo ahora,

---

41 Probablemente, Platón recoge en este párrafo una alusión a algún texto de Protágoras, acaso de su obra *Perì aretên*, que menciona Diógenes Laercio. Para un pensador relativista que pensaba que «el hombre es la medida de todas las cosas», el bien o la bondad aparecerían como un concepto también relativo. Lo «bueno» es tal para X, pero no para Y.

ya que te encuentras ante un desmemoriado, dame a trozos las respuestas y hazlas más breves, por si quiero seguirte.

—¿Cómo de breve me pides que te conteste? ¿Es que tengo que responder más brevemente de lo preciso?

—De ningún modo, dije yo.

—¿Entonces, cuanto sea preciso?, dijo.

e —Sí, dije yo.

—¿Cómo? ¿Cuanto me parezca ser lo preciso responder, tanto te respondo, o lo que te parezca a ti?

—Es que yo tengo oído, dije, que tú puedes y eres
capaz de enseñar, tú mismo, a otro a hablar sobre las
mismas cosas por extenso, si quieres, tanto que nunca
se acabara el discurso, o también con brevedad, tanto
335a que nadie lo expresaría en menos palabras que tú. Si
quieres, entonces, dialogar conmigo, usa el segundo
procedimiento, la brevilocuencia.

—Sócrates, dijo, yo me he encontrado en combate de argumentos con muchos adversarios ya, y si hubiera hecho lo que tú me pides: dialogar como me pedía mi interlocutor, de ese modo, no hubiera parecido superior a ninguno, ni el nombre de Protágoras habría destacado entre los griegos.

Entonces yo, que me había dado cuenta de que no
estaba satisfecho de sí mismo por las respuestas ante-
b riores y de que no querría de buen grado dialogar
respondiendo, pensé que ya no era cosa mía permanecer en la reunión y dije:

—Desde luego, Protágoras, tampoco yo estoy deseoso
de que hagamos el coloquio en contra de tus opiniones. Sin embargo, cuando tú quieras dialogar de modo
que yo pueda seguirte, entonces hablaré contigo. Tú,
pues, según de ti se dice y tú mismo lo afirmas, eres
capaz de sostener coloquios en largos discursos o en
c breves frases. Porque eres sabio. Yo, en cambio, soy

incapaz de esos largos párrafos, ya que bien querría tener tal capacidad. Así que sería preciso que tú, que puedes lo uno y lo otro, cedieras, para que se hiciera el coloquio. Ahora, como no quieres, y yo tengo cierta ocupación y no podría aguardarte mientras tu desarrollas tus largas razones, porque debo ir a un asunto, me voy. De otra manera, aun éstas te habrían escuchado con gran placer.

Al tiempo que decía esto me levanté como para salir. Entonces, ya de pie, me toma Calias de la mano *d*
con su derecha, y con la izquierda me agarra de este tabardo[42], y me dice:

—No te dejaremos, Sócrates. Que si tú te vas, ya no tendremos diálogo de tal calidad. Así que te suplico que te quedes con nosotros, que yo a nadie oiría más a gusto que a ti y a Protágoras dialogando. Haznos a todos nosotros el favor.

Y le contesté yo —ya me había levantado para salir:

—¡Hijo de Hipónico! Continuamente me asombra tu amor por la sabiduría[43], y en especial ahora te elogio y te aprecio por ello, de modo que querría hacerte *e*
el favor, si me pidieses algo posible. Pero ahora es como si me pidieras que siguiera en la carrera a Crisón, cuando estaba en su plenitud el corredor de Hímera[44], o que con alguno de los corredores de largas carreras

---

[42] Sócrates no viste la túnica (*chitôn*) y el manto corto (*himátion*) habituales, sino un *tribôn*, vestido tosco y de tela basta, a modo de túnica corta, usado por los austeros espartanos y popularizado, luego, por los filósofos cínicos, que lo llevarán como distintivo de su pobreza.

[43] La palabra *philosophía* se usa aquí en su sentido más amplio de «amor a la sabiduría». Calias no es un «filósofo» profesional. (También el verbo *philosophéō* se usa en ese sentido amplio, p. ej., en Heródoto, I 30, y en Tucídides, II 40.)

[44] Crisón de Hímera, tres veces vencedor en el estadio de Olimpia (en las Olimpiadas 83, 84 y 85, es decir, en 448, 444 y 440 a. C.). Platón lo menciona de nuevo en *Leyes* 840a.

o de carreras de todo un día, compitiera en una, o los
336a siguiera. Te respondería que, mucho más que tú, yo
mismo deseo seguirlos, pero no puedo; así que, si quie-
res acaso vernos corriendo a la par a mí y a Crisón,
pídele a él que se avenga a ello. Porque yo no puedo
correr de prisa, y él puede hacerlo despacio. Y si deseas
oírnos a Protágoras y a mí, ruégale a éste que ahora
también me responda a mí, así como lo hacía, con
breves respuestas y a las preguntas precisas. De otro
b modo, ¿cuál será el giro de los diálogos? Yo, al menos,
creía que eran cosas muy diferentes el dialogar uno
con otro y el hacer discursos en la asamblea.

—Pero mira, Sócrates. Parece que tiene razón Pro-
tágoras al pedir que le sea posible dialogar como quie-
ra él, y a ti, a tu vez, como tú quieras.

En ese momento tomó la palabra Alcibíades:

—No dices bien, Calias. El caso es que aquí Sócra-
tes reconoce que no posee la capacidad de largos dis-
c cursos, y se la concede a Protágoras. Pero, de ser
capaz de dialogar y saber dar razón y recibirla, me
sorprendería que cediera a cualquier humano. Si,
pues, Protágoras reconoce ser inferior a Sócrates en
dialogar, ya le basta a Sócrates. Pero si se resiste a eso,
que se dialogue con preguntas y respuestas, sin exten-
derse con un largo discurso a cada pregunta, haciendo
retumbar las palabras y negándose a dar razón, y alar-
d gándose hasta que la mayoría de los oyentes haya
olvidado sobre qué era la pregunta. Porque, en cuanto
a Sócrates, yo salgo fiador de que no se olvidará, a no
ser que bromee y diga que es un olvidadizo. A mí, pues,
me parece que Sócrates habla de modo más ecuánime.
Cada uno debe expresar su propia opinión.

Después de Alcibíades, creo que fue Critias el que
dijo:

—Pródico e Hipias, Calias me parece que está muy
e a favor de Protágoras, y Alcibíades siempre está codi-

cioso de la victoria para el bando al que se inclina. Nosotros no debemos actuar parcialmente en favor de la victoria ni para Sócrates ni para Protágoras, sino pedirles, en común, a ambos que no disuelvan en el intermedio esta discusión.

Después de las palabras de éste, habló Pródico[45]:

—Me parece que dices bien, Critias. Porque deben 337a
los que asisten a estos coloquios ser oyentes imparciales con ambos dialogantes, aunque no indiferentes. Que no es lo mismo. Ya que con imparcialidad hay que escucharlos a ambos, pero no conceder una adhesión neutra, sino dar más al más sabio. Así que también yo, Protágoras y Sócrates, creo que debéis ceder y discutir el uno con el otro con vuestras razones, pero no b
disputar. Pues discuten, incluso por su propio afecto, los amigos con los amigos, pero disputan los enfrentados y los enemigos entre sí. Y de este modo sería para nosotros una gratísima reunión. Vosotros, por tanto, los que habláis, gozaríais así entre nosotros los oyentes de buena estimación y no de elogios. Porque hay que gozar de buen aprecio en las almas de los oyentes, sin engaño; mientras que, en cambio, el ser elogiado de palabra muchas veces es propio de gente que se engaña en cuanto a su renombre. A la vez nosotros, al c
escucharos, sentiremos así un mayor goce y no placer; porque se puede sentir goce al aprender algo y al participar de la sabiduría con la propia inteligencia, mientras que se siente placer al comer o experimentar algo dulce con el propio cuerpo.

Cuando Pródico dijo estas cosas muchísimos de los presentes expresaron su aprobación.

Tras Pródico habló el sabio Hipias:

---

[45] Platón parodia aquí (y más adelante, en 340a-c, y 358a) las distinciones de Pródico entre sinónimos.

—Amigos presentes, dijo, considero yo que vosotros sois parientes y familiares y ciudadanos, todos, por naturaleza, no por convención legal[46]. Pues lo semejante
d es pariente de su semejante por naturaleza. Pero la ley, que es el tirano de los hombres[47], les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural. Para nosotros, pues, sería vergonzoso conocer la naturaleza de las cosas, siendo los más sabios de los griegos y estando, por tal motivo, congregados ahora en el pritaneo[48] mismo de la sabiduría de Grecia, y en esta casa, la más grande y próspera de esta ciudad, y no mostrar, en cambio, nada
e digno de tal reputación, sino enfrentarnos unos a otros como hombres vulgarísimos. Así que yo os suplico y aconsejo, Protágoras y Sócrates, que hagáis un pacto coincidiendo uno y otro en el punto medio, a instancias nuestras, como si nosotros fuéramos una especie de
338a árbitros. Y, ni tú busques esa fórmula precisa de los diálogos en la excesiva brevedad, si no le resulta grata a Protágoras, sino suelta y deja floja la rienda a los discursos para que nos parezcan más espléndidos y elegantes; ni, a su vez, Protágoras despliegue todos los

---

46 Hipias comienza recordando la famosa oposición entre *phýsis* y *nómos*, tan destacada por algunos miembros de la Sofística. (Cf. sobre el tema, el vol. IV de la *HGPh.* de Guthrie, y su bibliografía.) La doctrina de que todos los humanos son parientes «por naturaleza», así como la idea de que es necesario un pacto conciliador en términos de benevolencia y de concesiones mutuas, pueden remontar también a enseñanzas del Hipias histórico.

47 Hipias, destacado partidario de lo natural frente a las convenciones legales, parece estar aludiendo a un conocido fragmento de Píndaro, citado más extensamente en el *Gorgias* 484b: «La ley (*nómos*) es el tirano de todos, mortales e inmortales».

48 El «pritaneo» era el centro religioso tradicional de la *pólis*. Al calificar así a Atenas, Hipias prodiga a la ciudad un elogio en línea con varios del mismo tipo; véase la lista que ofrece Ateneo, V 187d.

cables y, soltando velas, huya hacia el alto mar de sus discursos, perdiendo de vista la tierra, sino que ambos toméis un atajo intermedio. Obrad así, pues, y hacedme caso, elegid un árbitro, un juez, un presidente[49], que os controle la extensión moderada de las b
palabras de cada uno.

Les gustó esto a los presentes y todos le aplaudieron. Calias dijo que no me soltaría. Y exigían que se eligiera un árbitro. Yo contesté que sería vergonzoso escoger un juez de las discusiones. Pues si el elegido era inferior a nosotros, no sería justo que el inferior arbitrara a sus superiores, y si igual, tampoco sería justo. Pues un semejante hará las cosas de modo semejante, con lo que su elección sería superflua.

—¡Así que elegid, entonces, a uno mejor que nos- c
otros! En verdad, creo yo, es imposible elegir a alguien más sabio que Protágoras aquí presente. Si elegís a alguien en nada superior, con sólo que lo designéis así, esto sería vergonzoso para él: que se le dé un árbitro como a una persona vulgar; ya que a mí, en lo que me toca, no me importa. Mas propongo que se haga de esta otra manera, para que tengamos la reunión y diálogos que ansiáis: si Protágoras no quiere responder, que pregunte él, y yo responderé y, al tiempo, d
intentaré mostrarle cómo creo yo que el que responde debe responder. Cuando yo haya contestado a todo lo que me quiera preguntar, de nuevo que él presen-

[49] Es probable que, al hacer esta proposición Hipias esté pensando, como algún comentarista sugiere, en ser elegido él como árbitro o presidente, ya que ocupa el sitial de honor (el *thrónos*) en la sala donde se discute (cf. 315b y 317d). Por otra parte, esta sugerencia acentúa la imagen de que Protágoras y Sócrates se enfrentan en una especie de pugilato, en un *agón* en el que disputan el premio de la victoria sobre el contrario; esta idea de una competición late en toda la discusión subsiguiente y explica la posterior renuncia de Protágoras a proseguir.

te sus razones de modo similar. Si entonces no parece estar dispuesto a contestar lo que se pregunta, tanto yo como vosotros le rogaremos, como ahora vosotros a mí, que no destruya el coloquio. Y, para esto, no
e necesitamos en absoluto de un único árbitro, sino que presidiréis todos en común.

Les pareció bien a todos que así se hiciera. Aunque Protágoras no estaba muy dispuesto, se vio obligado a acceder a preguntar, y, después de haber preguntado suficientemente, a dar de nuevo razón respondiendo por lo breve. Empezó a preguntar algo así:

—Creo yo, Sócrates, que, para un hombre, parte importantísima de su educación es ser entendido en
339a poesía[50]. Es decir, ser capaz de comprender lo que dicen los poetas, lo que está bien y lo que no, y saber distinguirlo y dar explicación cuando se le pregunta. También ahora será la cuestión acerca del mismo tema del que tú y yo hace un momento hablábamos, sobre la virtud, pero trasladado a la poesía. En sólo esto habrá diferencia. Dice, pues, en algún sitio Simónides[51] a Escopas, el hijo de Creonte el tesalio, que:

b *«Difícil es, por cierto, llegar a ser de verdad un hombre de bien[52],*

[50] El conocimiento de los poemas más famosos de los poetas importantes formaba parte de la educación tradicional de los jóvenes atenienses, y era motivo de charlas y comentarios, en los que los sofistas pasaban por maestros. Protágoras, como Hipias, se había ocupado de temas poéticos y conocía bien los textos para exponerlos y criticarlos.

[51] Simónides de Ceos (*ca.* 556-468 a. C.) compuso este poema en honor de Escopas, hijo de Creonte, miembro de la aristocrática familia de los Escópadas, muy poderosos en Tesalia. Para el texto del poema, cf. PAGE, *Poetae Melici Graeci* 542, y su traducción castellana completa en la versión de F. R. ADRADOS en *Lírica griega arcaica*, Madrid, 1980, págs. 266 y sigs.

[52] La expresión *anèr agathós* alude a una excelencia que no es sólo moral, sino también física y mental, e incluye el éxito

bien equilibrado de pies, de manos y de mente, forjado
sin tara.»

—¿Conoces este canto, o te lo recito entero?

Contesté yo:

—No es preciso. Lo conozco, y precisamente he dedicado mucha atención a este poema.

—Bien va, dijo. ¿Te parece que esté bien y correctamente compuesto, o no?

—Muy bien y muy correctamente, dije.

—¿Te parece que está bien hecho, si el poeta se contradice a sí mismo?

—No, dije.

—Míralo mejor, dijo.

—Pero, amigo mío, lo he examinado bastante. c

—Sabes, pues, que al avanzar el canto, dice en otro lugar:

«Ni siquiera me parece ajustada la sentencia de
Pitaco[33]*,*
aunque dicha por un mortal sabio:
'Difícil, dice, es ser un hombre digno.'»

—¿Te das cuenta de que él mismo dice estas cosas y las de antes?

—Yo sí, contesté.

—¿Te parece, pues, que éstas concuerdan con aquéllas?

—A mí me parece que sí. (Aunque, al mismo tiempo, temía que insinuara algo.) ¿Es que, dije yo, a ti no te lo parece?

---

en la sociedad. Lo mismo que en el caso de la *areté,* tampoco el ser *agathós* o *kalòs kaì agathós* («bello y bueno») puede lograrse sin el favor divino, según el pensar tradicional, o al menos, sin el apoyo de la fortuna.

33 Pitaco de Mitilene, en la isla de Lesbos, considerado tradicionalmente como uno de los Siete Sabios.

d —¿Cómo va a parecerme que es coherente consigo quien dice esas dos cosas; quien, al principio, expuso que:

«Difícil es... llegar a ser de verdad un hombre de bien»,

y, un poco más allá, al avanzar en el poema se ha olvidado, y a Pítaco, que afirmaba lo mismo que él, que:

«Difícil es ser... digno»,

lo censura y dice que no lo acepta, cuando afirma lo mismo que él? De modo que cuando censura al que dice sus mismas cosas, evidentemente se censura a sí mismo, y, por tanto, o bien antes, o bien después, no dice bien.

Al decir estas cosas despertó el aplauso y la ad-
e miración de muchos de los oyentes. Incluso yo, en los primeros momentos, como si hubiera sido golpeado por un buen boxeador, me quedé entre tinieblas y me dio todo vueltas, mientras él lo decía y los demás aplaudían. Luego, voy a decirte a ti la verdad, para obtener tiempo de examinar qué decía el poeta, me vuelvo a Pródico, y le llamo y digo:

—¡Pródico, que Simónides es compatriota tuyo!
340a Estás en tu derecho al ayudarle. Me parece que yo te llamo en mi socorro, como contaba Homero que el Escamandro sitiado por Aquiles apelaba al Simunte:

«¡Querido hermano, el empuje de este hombre juntos los dos detengamos!» [54],

---

[54] En *Ilíada* XXI 307 y sigs., el río Escamandro, personificado, se opone al avance de Aquiles y llama en su ayuda al río Simunte, diciéndole: «Querido hermano, al empuje de este hombre ambos resistamos, porque pronto va a destruir la gran ciudad de Príamo.»

así ahora te reclamo yo, para que no nos destruya Protágoras a nuestro Simónides. Porque, en efecto, para reponer en pie a Simónides se necesita de tu saber artístico[55], con el que distingues el «querer» y el «de- b
sear», como que no son lo mismo, y haces las otras muchas y hermosas distinciones que decías hace poco. Mira también, ahora, si eres de mi opinión. Me parece, pues, que no se contradice a sí mismo Simónides. Tú, Pródico, danos tu sentencia. ¿Te parece que es lo mismo el «ser» y el «llegar a ser»[56], o algo distinto?

—Algo distinto, ¡por Zeus!, dijo Pródico.

—¿Luego, en los primeros versos, dije, el mismo Simónides expresaba su propio parecer:

«Difícil es... llegar a ser de verdad un hombre de bien»?

—Dices verdad, contestó. c

—En cuanto a Pítaco, dije, le reprocha no, como cree Protágoras, por decir lo mismo que él, sino otra cosa. Pues Pítaco no llamaba difícil a eso, al «llegar a ser digno», como Simónides, sino al «*serlo*». Y no es lo mismo, Protágoras, según dice aquí Pródico, el «ser» y el «llegar a ser». Si no es lo mismo el «ser» y el «llegar a ser», no se contradice Simónides. Además, tal vez diría este Pródico y otros muchos, de acuerdo con Hesíodo, que es difícil llegar a ser digno: d

---

55 Traduzco así la palabra *mousikḗ*, que tiene un amplio sentido.

56 Como anota ADAM, *ad locum*, la distinción entre el verbo «ser» (*éinai*) y el «llegar a ser» (*genésthai*), tan importante en ciertos textos filosóficos, no siempre estaba advertida en el habla corriente. Sin embargo, es probable que Sócrates, que, en conjunto, se toma esta discusión con sobrada ironía y en tono paródico, tenga aquí cierta razón y que, también, para Simónides, la distinción fuera importante.

«Porque delante de la virtud colocaron los dioses el sudor. Pero cuando uno llega a la cumbre de ésta, después es más fácil guardarla, por difícil que sea[57]*.»*

Pródico, al oír esto, me elogió. Pero Protágoras dijo:

—Tu corrección, Sócrates, tiene un defecto mayor que el que corriges.

Entonces contesté:

e —Mal lo he hecho entonces, Protágoras, y soy un médico ridículo. Al curar, hago más grave la enfermedad.

—Así es, dijo.

—¿Cómo?, pregunté.

—Mucha sería, dijo, la ignorancia del poeta, si dijera que es algo tan fácil conservar la virtud, que es lo más arduo de todo, según opinión de todos los humanos.

Y yo contesté:

—¡Por Zeus! ¡Con qué oportunidad tenemos por suerte aquí a Pródico en nuestra conversación! Pues
341a parece desde luego, Protágoras, que la sabiduría de Pródico es casi divina desde antiguo, bien que empezara con Simónides o que sea aún más antigua. Tú, que eres un experto en muchas otras cosas apareces inexperto en ella, no como yo, que soy experto, por ser discípulo[58] de este Pródico. Y ahora me parece que no captas que lo «difícil» de que hablamos, acaso no lo toma Simónides en la acepción que tú lo tomas, sino que pasa como con respecto a la palabra «terrible»,

---

[57] Sócrates parafrasea un famoso pasaje de los *Trabajos y Días*, 289 y sigs. (PLATÓN cita de nuevo el mismo en *Rep.* 364c, y en *Leyes* 718e. También el poeta SIMÓNIDES alude a este pasaje en uno de sus poemas, cf. *PMG* 542).

[58] Sócrates dice ser discípulo de Pródico (*mathētês*) también en otros diálogos: *Cármides* 163d, *Menón* 96d, *Crátilo* 384b. (Y lo mismo sucede en el pseudoplat. *Axíoco* 366c.)

que me reprende Pródico una y otra vez, cuando, al elogiarte yo a ti o a cualquier otro, digo que Protágo- b ras es un hombre «terriblemente» sabio[59], y me pregunta si no me avergüenzo de llamar «terribles» a cosas buenas. Pues lo terrible, dice, es el mal. Nadie, desde luego, habla nunca de terrible riqueza ni de terrible paz ni de terrible salud, sino de terrible enfermedad, terrible guerra y terrible pobreza, en la creencia de que lo terrible es malo. Quizá, pues, respecto de lo «difícil» los de Ceos y Simónides toman la palabra con la acepción de «malo» o con alguna otra que tú no captas. Preguntemos a Pródico. Pues justo es preguntarle a éste por las expresiones de Simónides.

—¿A qué llamaba, Pródico, «difícil» Simónides?

—A un mal, dijo. c

—Por eso, entonces, reprochaba a Pítaco que dice que es «difícil» ser un hombre digno, como si le hubiera oído decir que es «malo» ser digno.

—¿Pues qué otra cosa crees, Sócrates, que decía Simónides a no ser eso, al reprochar a Pítaco, que no sabía distinguir bien los nombres, ya que era de Lesbos y estaba educado en una lengua bárbara?

—¿Oyes ahora, dije yo, Protágoras, a este Pródico? ¿Tienes algo que objetar?

Protágoras contestó:

—Dista mucho de ser así, Pródico. Que yo sé bien d que Simónides usaba la palabra «difícil» como todos nosotros, no en sentido de lo malo, sino como lo que no resulta fácil, y que se hace con muchos apuros.

—Es que también yo creo, Protágoras, contesté, que eso dice Simónides, y también este Pródico lo sabe, pero juega y me parece que está poniendo a prueba si

---

59 Traduzco *sophòs kaì deinós*, «sabio y terrible», por una única expresión. El adjetivo *deinós*, además de «terrible» (en relación con el nombre *déos* «terror») tenía la acepción de «muy hábil», «tremendo» en tal o cual respecto.

serás capaz de defender tu propia tesis. Porque, de que
e Simónides no entiende por «difícil» un mal, grande prueba es la frase que en seguida viene a continuación. Dice:

«Sólo un Dios puede tener tal dominio.»

Ciertamente no hubiera dicho eso, de que es malo ser noble, para luego decir que sólo un dios podría tener eso, ni sólo a la divinidad adjudicaría esa posesión. Impío, pues, llamaría Pródico a Simónides y, de ningún modo, natural de Ceos[60]. Pero lo que me parece querer decir Simónides en este canto, voy a decírtelo,
342a si quieres ponerme a prueba en eso que tú decías, de cómo estoy en poesía. Pero, si prefieres, te escucharé a ti.

Al oírme decir esto, Protágoras dijo:

—Cuando quieras, habla, Sócrates.

Pródico e Hipias me invitaron con insistencia, y los otros también.

—Yo ahora, dije, intentaré exponeros cuál es mi opinión sobre este canto. El amor por la ciencia[61] es muy antiguo y muy grande entre los griegos en Creta
b y en Lacedemonia, y hay numerosísimos sofistas en aquellas tierras. Pero ellos lo niegan y se fingen ser ignorantes, para que no se descubra que aventajan en sabiduría a los demás griegos, como los sofistas que

---

[60] Los habitantes de Ceos tenían fama de prudentes y piadosos.

[61] La *philosophía*, entendida en sentido amplio. Todo el discurso de Sócrates, al calificar como muy amantes de la sabiduría y de la discusión a los espartanos y a los cretenses, extremadamente conservadores y apegados a normas rígidas, es una clara parodia, en tono irónico, de las arengas de algunos sofistas. Por otro lado, algunos comentaristas han señalado que Platón no dejaba de sentir una admiración notoria por esos pueblos austeros, como muestra el modelo político de las *Leyes*.

mencionaba Protágoras; y aparentan, en cambio, ser
superiores en el combatir y en el coraje, pensando que
si se conociera en qué son superiores, todos se ejerci-
tarían en ello, en la sabiduría. Ahora, pues, ocultándolo,
tienen engañados a los laconizantes de las otras ciuda-
des, y éstos se desgarran las orejas por imitarlos, se *c*
rodean las piernas con correas, hacen gimnasia y llevan
mantos cortos, como si fuera con estas cosas como
dominaran los lacedemonios a los griegos. Pero, cuan-
do los lacedemonios quieren tratar libremente con sus
sofistas, y ya se han cansado de tratarlos a escondidas,
llevan a cabo una expulsión de extranjeros, de esos
laconizantes y de cualquier otro extranjero que se halle
de visita, y se reúnen con sus sofistas, sin que se ente-
ren los extranjeros; por otra parte, no permiten a
ninguno de los jóvenes salir a otras ciudades, como *d*
tampoco lo permiten los cretenses, para que no des-
aprendan lo que ellos les enseñaron. En estas ciudades,
no sólo los hombres están orgullosos de su educación,
sino también las mujeres. Podéis daros cuenta de que
digo la verdad y de que los lacedemonios se hallan
óptimamente educados en la filosofía y los discursos
en esto: si uno quiere charlar con el más vulgar de los
lacedemonios, encontrará que en muchos temas en la *e*
conversación parece algo tonto, pero luego, en cualquier
punto de la charla, dispara una palabra digna de aten-
ción, breve y condensada, como un terrible arquero,
de modo que su interlocutor no parece más que un
niño.

De eso mismo ya se han dado cuenta algunos de los
actuales y de los antiguos, de que laconizar es más
bien dedicarse a la sabiduría que a la gimnasia, cono-
ciendo que ser capaz de pronunciar tales frases es pro-
pio de un hombre perfectamente educado. Entre ésos **343*a***
estaban Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Prie-
ne, nuestro Solón, Cleobulo de Lindos y Misón de

Quenea, y como séptimo del grupo se nombra al lacedemonio Quilón[62]. Todos ellos eran admiradores y apasionados discípulos de la educación lacedemonia. Puede uno comprender que su sabiduría era de ese tipo, al recordar las breves frases dichas por cada uno, que ellos, de común acuerdo, como principio de la sabidu-
b ría dedicaron en inscripción a Apolo en su templo de Delfos, grabando lo que todo el mundo repite: «Conócete a ti mismo» y «De nada demasiado».

¿Que por qué digo esto? Porque ése era el carácter de la sabiduría de los antiguos, una cierta brevilocuencia lacónica. Precisamente de este Pítaco circulaba en privado esa expresión encomiada por los sabios, la
c de que «Difícil es ser... digno». Entonces Simónides, que era ambicioso de honores por su sabiduría, se dio cuenta de que, si borraba esta frase y la superaba, como a un atleta famoso, sería elogiado por los hombres. Contra esa frase y a causa de ella, intentando echarla por el suelo, ha compuesto todo su poema, según a mí me parece. Examinémoslo ahora todos en común, a ver si digo la verdad.

d Al principio del canto parecería una rareza, si es que quiere decir que es difícil hacerse hombre de bien, introducir lo de «por cierto»[63]. No parece, pues, que eso esté colocado como para una simple y única afir-

---

[62] La lista de los Siete Sabios presenta algunos nombres que cambian de una a otra cita. En la lista de Platón destaca que excluye a Periandro (tal vez, porque a un tirano no cabe calificarlo de «sabio», como se dice en *Rep.* 587d). Ésta es la mención más antigua de los Siete; la más extensa es la de DIÓGENES LAERCIO en el libro I de sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, que recoge los datos y leyendas sobre ellos.

[63] Se trata de la partícula griega *mén*, que supone una contraposición entre dos afirmaciones. A una frase con *mén*, suele seguir otra con la partícula *dé*: «por un lado... por otro».

mación, sino más bien que Simónides habla como dis-
putando frente a la sentencia de Pítaco; así, al afirmar
Pítaco: «Difícil es ser... digno», le contesta Simónides
con disentimiento: «No, lo que es difícil es *llegar a*
ser bueno, Pítaco, *de verdad*». No «de verdad bueno», e
no aplica a ese término la verdad, como si de los que
son buenos, los unos lo fueran verdaderamente, y los
otros sólo buenos, pero no «de verdad». Pues eso pare-
cería bobo e impropio de Simónides. Sino que hay que
suponer en el canto un hipérbaton del «de verdad», y
así anteponerlo al dicho de Pítaco, como si entendié-
ramos que Pítaco hablaba y que Simónides respondía;
al decir: «Amigos, es difícil ser digno», el otro res-
pondería: «Pítaco, no dices verdad; pues no *ser,* sino 344a
llegar a ser, por cierto, un hombre de bien, equilibrado
de manos, pies e inteligencia, forjado sin tacha, es di-
fícil, *de verdad.*» Así parece que está colocado, con
razón, el «por cierto» y el «de verdad», justamente
puesto al final. Y todo lo que sigue atestigua que
está dicho así. Pues hay muchos detalles en torno a
cada una de las sentencias del canto para mostrar que
está bien dicha. En efecto, es muy agradable y muy b
cuidado. Pero sería largo explicarlo así. Basta que ex-
pongamos su impronta en conjunto y su intención, que
más que nada es una refutación de la sentencia de Pí-
taco a través de todo el poema.

Después de esto, avanzando un poco, dice, como
si expusiera un razonamiento, que «llegar a ser hombre
de bien es, por cierto, difícil de verdad», pero posible
por un cierto tiempo; pero una vez alcanzado esto,
permanecer en esta disposición y «*ser* hombre de bien», c
como tú dices, Pítaco, imposible e inhumano, ya que
«sólo un dios tendría tal dominio».

«A un hombre no le es posible dejar de ser malo,
si a él le alcanza una desgracia irresistible.»

¿A quién, pues, derriba una desgracia irresistible en el principio de su navegación? Evidentemente no a un particular, pues este particular está siempre derribado. Del mismo modo nadie puede derribar al echado por tierra, sino que uno derribaría al que está en pie, hasta dejarle tirado, pero no al ya echado, así también
d al que es un hombre hábil lo puede paralizar alguna vez una desgracia irresistible, pero al que está siempre impedido no. Es al timonel, al sobrevenir una gran tempestad, al que ésta puede dejar imposibilitado; y a un labrador, una mala estación que se le presenta lo puede dejar sin recursos, y a un médico lo mismo. Así el noble cede hasta hacerse malo, como se atestigua por otro poeta que dice:

«Entonces el hombre de bien es una veces malo; otras, bueno»[64].

e El malo, en cambio, no cede hasta llegar a serlo, sino que lo es siempre forzosamente. Así que al bien dotado y sabio y bueno, cuando le acosa la desgracia irresistible, no le es posible no ser malo; pero tú dices, Pitaco, que es difícil ser bueno. Lo difícil, aunque posible, es llegar a serlo; el serlo, imposible.

«Logrando buen éxito cualquier hombre es bueno; malo, si malo.»

¿Cuál es entonces el buen actuar en las letras, y
345a qué hace, a un hombre, bueno en las letras? Evidentemente su estudio. ¿Qué saludable ejercicio forma a un buen médico? Evidentemente el aprendizaje del cuidado de los enfermos. Y lo forma mal el malo. ¿Quién, pues, puede hacerse un mal médico? Evidentemente el que al principio resultó un buen médico,

---

[64] Verso de un autor desconocido. Lo cita también JENOFONTE en *Mem.* I 2, 20.

y luego médico malo. Nosotros los ajenos a la medicina no seríamos nunca, pese a nuestros fracasos, ni médicos ni arquitectos ni nada de eso. Y quien no se *b* haga médico por sus fracasos, tampoco mal médico, claro. Así también el hombre de bien puede hacerse malo, o por el tiempo, o por la fatiga, o por enfermedad, o por algún otro accidente. Pues ésta es la única acción mala: carecer de ciencia. El hombre malo no puede hacerse malo, porque ya lo es de siempre; si quiere hacerse malo, le es necesario antes hacerse bueno. De modo que también este punto del poema apunta a esto, que ser un hombre bueno no es posible, *c* manteniéndose bueno hasta el fin, pero es posible que llegue a ser buena y mala una misma persona y «*por encima de todo son los mejores aquellos a quienes los dioses aman*».

Todo eso está dicho contra Pítaco, y lo que sigue del poema aún lo aclara más. Dice, pues:

«*Por ello jamás yo, ansiando lo que es imposible conseguir,*
en una vana esperanza irrealizable,
arrojaré la parte de vida que me toca
en pos de un hombre sin reproche entre todos
los que compartimos el fruto de la tierra vasta.
Pero pronto os lo anunciaré si es que lo encuentro.» *d*

Con tanto vigor y en todo el poema ataca la sentencia de Pítaco.

«*Mas elogio y aprecio a cualquiera*
que no hace voluntariamente nada vergonzoso;
contra la necesidad ni siquiera los dioses combaten»[65].

---

65 Esta última frase es una expresión proverbial, muy citada.

Y esto está dicho en el mismo sentido. Pues no era tan ignorante Simónides, que dijera elogiar a aquellos que no hacen el mal voluntariamente, como si hubiera alguien que por propia voluntad obrara mal[66]. Yo, pues, estoy casi seguro de esto, que ninguno de los sabios piensa que algún hombre por su voluntad cometa acciones vergonzosas o haga voluntariamente malas
e obras; sino que saben bien que todos los que hacen cosas vergonzosas y malas obran involuntariamente. Y, desde luego, tampoco Simónides dice que él es un elogiador de los que no hacen el mal «voluntariamente»; sino que refiere a sí mismo lo de «voluntariamente». Porque pensaba que un hombre de bien muchas
346*a* veces se ve obligado a ser amigo y adulador de alguien[67]; como muchas veces le sucede con su padre y su madre o con su patria o en alguna otra relación de este tipo. El caso es que los malvados, cuando les pasa algo así, como con alegría ven y reprochan en público y acusan de maldad a sus padres o a su patria, para que al abandonarlos no les censuren ni reprochen los demás por su negligencia; así que los recriminan aún con más
b rigor y añaden odios voluntarios a los inevitables. En cambio, los buenos lo ocultan y se fuerzan al elogio, y, si sufren injustamente por causa de sus padres o de su patria, intentan consolarse a sí mismos y reconciliarse para amar y elogiar a los suyos.

---

66 La tesis de que nadie hace el mal, más que por ignorancia, es puramente socrática y sólo por redomada ironía la da aquí Sócrates como algo universalmente aceptado por los sabios.

67 Sobre todo quien, como Simónides, era un poeta que viajaba por distintos lugares de Grecia y componía, por encargo de tiranos y de aristócratas, encomios y otros poemas de elogio personal, siendo un precedente de los sofistas en el detalle de cobrar por una labor intelectual y también en el de ser un maestro de sabiduría itinerante, a sueldo de los pudientes.

Muchas veces, creo, pensó también Simónides en ensalzar y elogiar a un tirano o algún otro semejante, no por su propia voluntad, sino forzado. Ya le dice también a Pítaco: c

«Yo, Pítaco, no te censuro por ser amigo de los reproches»,

ya que:

«A mí me basta quien no sea malvado
ni demasiado inútil, un hombre sano conocedor
de la justicia que beneficia a la ciudad;
No le haré yo reproches. Porque no soy amigo del reproche.
La estirpe de los necios es, desde luego, infinita.»

De modo que quien se alegre de censurar, puede saciarse de reprochar a aquéllos.

«Todo es bueno, mientras el mal no se le añade.»

No dice esto como podría haber dicho que «todo es blanco, mientras no se le mezcle lo negro». Que sería ridículo en muchos sentidos. Sino que él acepta aun los términos medios para no censurar. «*Tampoco busco,* dice, *un hombre irreprochable, entre cuantos recogemos el fruto de la vasta tierra, pero en seguida, si acaso lo encuentro, os lo anunciaré.* De modo que no por eso dejaré de elogiar a nadie; pero me basta con que alcance un término medio y con que no haga nada malo, con tal condición yo elogio y aprecio a cualquiera.» Y aquí usa el dialecto de Mitilene[68], al dirigirse a Pítaco, cuando dice que: «A cualquiera elogio y aprecio voluntariamente» —ahí es preciso tener cuidado al decir «voluntariamente»—, a quien no haga nada malo. d e

[68] El verbo *epaínēmi*, «elogio», es una forma del eolio de Lesbos.

A ti, pues, si dijeras algo medianamente razonable y ver-
347a dadero, Pítaco, no te habría reprochado. Pero ahora, puesto que parece que mientes con gravedad y respecto de lo más importante, por eso te reprocho.»

Esto me parece, Pródico y Protágoras, que pensaba Simónides al hacer este poema.

Entonces dijo Hipias:

—Aunque me parece, Sócrates, que te has explicado bien tú sobre este canto, tengo, sin embargo, también
b yo sobre él un discurso que va bien y que os lo voy a recitar en seguida, si queréis.

Y contestó Alcibíades:

—Claro que sí, Hipias, pero en otra ocasión. Ahora es justo hacer lo que antes acordasteis uno con otro, Protágoras y Sócrates; si quiere Protágoras, pregunte él, y que responda Sócrates; o si prefiere responder a Sócrates, que pregunte éste.

—Dejo a Protágoras lo que le sea más agradable. Si quiere, dejemos lo que respecta a los cantos líricos
c y épicos; y acerca de lo que yo te pregunté al principio, Protágoras, con gusto avanzaría hasta el final examinándolo contigo. Pues me parece que el dialogar sobre la poesía es mucho más propio para charlas de sobremesa de gentes vulgares y frívolas[69]. Ya que estas gentes, porque no pueden tratar unos con otros por sí solos mientras beben, con opinión propia ni con argu-
d mentos suyos, a causa de su falta de educación, encarecen a los flautistas, pagando mucho en el alquiler de la voz ajena de las flautas, y acompañados por el son de éstas pasan el tiempo unos con otros. Pero, donde los comensales son gentes de bien y de cultura, no

69 Tras haber demostrado ejemplarmente, con su comentario al poema de Simónides, cuán arbitrario puede resultar el método de «explicar» la lección de los poetas, Sócrates está dispuesto a dejar de lado tal procedimiento, no sin antes calificarlo muy duramente.

consigues ver flautistas ni bailarinas ni tañedoras de lira, sino que, como son capaces de tratar unos con otros sin los jaleos y los juegos ésos, con su propia voz, hablan y escuchan a su turno con gran moderación[70], por mucho vino que beban[71]. Así también estas reunio- e
nes, si se componen de hombres tales como la mayoría de nosotros dicen ser, para nada necesitan de voces ajenas ni siquiera de poetas, a los que no se puede preguntar de qué hablan; y muchos, al traerlos a colación en sus argumentos, los unos dicen que el poeta pensaba esto y los otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar. Pero los educados dejan a un lado las reuniones de esa clase, y ellos conversan por sí mismos entre sí, tomando y dan- 348a
do una explicación recíproca en sus diálogos. A éstos parece que debemos imitar más tú y yo; y, deponiendo a un lado a los poetas, hagamos nuestros razonamientos uno con otro, poniendo a prueba la verdad y a nosotros mismos. Si quieres preguntar todavía, estoy dispuesto a responderte; si prefieres, ofrécete tú a responderme, acerca de las cosas de las que hace un rato hemos dejado de tratar, para darles una solución.

Al decir yo estas cosas y otras por el estilo, Protá- b
goras no daba muestras de por qué se decidiría. Dijo, entonces, Alcibíades mirando a Calias:

—¿Calias, te parece que hace bien Protágoras ahora, que no quiere indicar si se presta al coloquio o no?

---

[70] Así, en el *Banquete* de PLATÓN, se despide a la flautista para que la reunión sea dedicada a las conversaciones entre los refinados intelectuales presentes (176e). En cambio, en el *Banquete* de JENOFONTE actúan una flautista y una danzarina, al margen de los coloquios de los comensales (II 1 y IX 3 y sigs.). ATENEO, que cita este pasaje en dos lugares (III 51 y XI 112), piensa que Platón está criticando a Jenofonte.

[71] Como Sócrates en el *Banquete* 220a, 223c, PLATÓN dice —en *Leyes* 637b— que el prudente lo será todavía más, bebido.

Porque a mí me parece que no. O que dialogue, o bien que diga que no quiere dialogar, para que lo sepamos de él, y que Sócrates dialogue con otro cualquiera que quiera hacerlo.

c Protágoras se avergonzó, me pareció a mí, cuando Alcibíades dijo esto, y al rogárselo Calias y algunos otros de los presentes, consintió, a duras penas, en el diálogo; y me invitaba a que yo le preguntara para responderme.

Yo le dije entonces:

—Protágoras, no creas que yo dialogo contigo con otra intención que la de examinar estas cosas de las que yo no conozco solución. Pues creo que acertaba Homero al decir lo de:

d *«Marchando los dos juntos, el uno alcanza a ver antes que el otro»*[72].

Porque reunidos somos los hombres de algún modo más hábiles para cualquier trabajo, palabra o plan. Si uno piensa algo él solo, en seguida, marchando por su alrededor busca a quién demostrárselo y con quién asegurarse, hasta que lo encuentra. De este modo también yo, con tal intención, dialogo contigo más a gusto que con cualquier otro, porque opino que tú puedes
e hacer un óptimo examen de cualquier asunto, examen al que es propio que atienda una persona sagaz, pero sobre todo acerca de la virtud.

¿Qué otro mejor que tú? Tú, que no sólo confías ser persona de bien, como algunas otras personas de crédito lo son, aunque incapaces de hacer a otros; tú eres personalmente hombre de bien y eres capaz de hacer a otros personas de bien. Y tal confianza tienes
349a en ti mismo, que, mientras otros ocultan tal arte, tú lo

---

[72] Son palabras de Diomedes en *Iliada* X 224 y sigs.

proclamas claramente ante todos los griegos, llamándote sofista, y te has manifestado como maestro de educación y de virtud, siendo el primero en considerarte digno de recibir una paga por ese motivo. ¿Cómo, pues, no debería convocarte para la averiguación de este asunto y preguntarte y comunicártelo? No cabe otro recurso.

Ahora yo deseo recordarte, de nuevo, algo de lo que te preguntaba antes acerca de esa cuestión, y examinar contigo el resto. Era, según creo, ésta la pregunta: *b* ¿La sabiduría, la sensatez, el valor, la justicia y la piedad, qué son, cinco nombres para una sola cosa, o a cada uno de los nombres subyace una esencia particular y cada objeto tiene su propia facultad, que no es igual la una a la otra?

Decías tú que no eran nombres diversos de una misma cosa, sino que cada uno de estos nombres designa un objeto propio, pero que todos ellos son partes *c* de la virtud; y no como las partes del oro, que son idénticas unas a las otras y al conjunto de que son partes, sino como las partes del rostro, desemejantes tanto entre sí como del conjunto del que son partes, y cada una con una facultad específica. Di si te parece aún que eso es así. Y si de otro modo, defínelo, de modo que yo no te haga ningún perjuicio, si tú ahora en eso piensas de algún otro modo. Pues no me sorprendería que entonces me hubieras dado esa respues- *d* ta por ponerme a prueba.

—Ahora te digo, Sócrates, afirmó, que todas ésas son partes de la virtud; cuatro de ellas, muy cercanas entre sí, pero la quinta, el valor, difiere muy mucho de todas las demás. En lo siguiente conocerás que digo la verdad. Encontrarás, desde luego; a muchos hombres que son injustísimos, de lo más impío, de lo más intemperante y muy ignorantes, pero extraordinariamente valientes.

e —Venga, pues, dije yo. Vale la pena examinar lo que dices. ¿Llamas a los valientes intrépidos o algo distinto?

—Incluso audaces, dijo, en cosas a que la mayoría temen exponerse.

—Además, ¿afirmas que la virtud es algo hermoso, y, en la idea de que se trata de algo hermoso, tú mismo te ofreces como maestro de ésta?

—Desde luego, lo más hermoso, si no desvarío, dijo.

—¿Alguna parte de ella es hermosa y otra fea, o tan sólo hermosa?, pregunté.

—Hermosa por entero, y en la mayor medida posible.

—¿Sabes tú quiénes se sumerjen intrépidamente en los pozos?

350a —Yo sí, los buceadores[73].

—¿Porque tienen conocimientos o por otra razón?

—Porque tienen conocimientos.

—¿Quiénes son los intrépidos en combatir a caballo? ¿Los que saben montar a caballo, o los que no?

—Los que saben montar.

—¿Quiénes, con escudo redondo? ¿Los peltastas entrenados, o los que no?

—Los peltastas, y así todos los demás; si lo prefieres así, los entendidos son más intrépidos que los no entendidos, y una vez que han aprendido, más de lo que eran ellos mismos antes de aprender.

b —¿Pero alguna vez has visto a algunos que ignoraban todo eso y eran intrépidos en cualquiera de esas materias?

—Desde luego, y muy intrépidos, dijo.

---

[73] Los buceadores y los jinetes expertos son dos de los ejemplos de «valientes con conocimiento» que se dan en *Laques* 193b. Algunos griegos eran muy diestros en el arte de bucear, tal vez, como se ha sugerido, para limpiar los pozos y tareas similares.

—¿Por consiguiente, esos intrépidos también son valientes?

—Sí, y no obstante resulta algo vicioso ese valor; pues éstos son, más bien, alocados.

—¿Cómo, entonces, calificas a los valientes? ¿No son los intrépidos?

—Aun ahora lo mantengo, dijo. c

—¿Acaso esos, contesté, los que son así de intrépidos no parecen valientes sino alocados? Y antes, en cambio, los más sabios, esos eran los más intrépidos, y eran los más intrépidos por ser los más valientes. Y, según este razonamiento, el saber sería valentía.

—No recuerdas bien, Sócrates, dijo, lo que yo decía al responderte. Cuando me preguntaste si los valientes eran intrépidos, estuve de acuerdo. Pero si son los intrépidos valientes, no me lo preguntaste. Si me lo hubieras preguntado entonces, te habría dicho que no todos. En cuanto a que los valientes no sean intrépi- d
dos, de ningún modo has mostrado que no di correctamente mi respuesta. Después declaras que los que tienen conocimientos se superan a sí mismo, y a los demás ignorantes, en intrepidez, y que, al admitirlo, creo que la sabiduría y el valor son lo mismo. De proseguir de ese modo también llegarías a creer que la fuerza es sabiduría. Pues si empezaras, a continuación, a preguntarme si los fuertes son potentes, lo afirmaría. e
Y luego, que si los que saben pelear son más potentes que los que no saben, y ellos, una vez que han aprendido, más que ellos mismos antes de aprender, diría que sí. Al reconocer yo esto, te sería fácil, usando tales testimonios, decir que, según mi afirmación, la sabiduría era fuerza. Pero yo ni aquí ni en ninguna parte reconozco que los potentes sean fuertes, aunque sí que los fuertes son potentes. Pues no son lo mismo poten- 351a
cia y fuerza, sino que la una, la potencia, procede también del conocimiento, así como de la locura y el furor;

la fuerza, en cambio, procede de la naturaleza y buena nutrición del cuerpo. Así tampoco ahora son lo mismo la intrepidez y el valor. De modo que ocurre que los valientes serán intrépidos; pero, sin embargo, que los intrépidos no son todos valientes. Porque la intrepidez
b les viene a los hombres tanto de su ciencia como de su coraje y su locura, al igual que la potencia; pero la valentía viene de la naturaleza y de la buena crianza del alma [74].

—¿Consideras, Protágoras, que algunos de los hombres viven bien y otros mal? [75].

—Sí.

—¿Te parece que un hombre vive bien [76], si vive apenado y dolorido?

—No, dijo.

—¿En cambio, si concluye su existencia tras vivir agradablemente, no te parece entonces que ha vivido bien?

—A mí, sí, dijo.

—El vivir placenteramente entonces es bueno, y el vivir a disgusto, malo.

—Siempre que viva gozando de las cosas buenas [77], dijo.

---

[74] La argumentación de Sócrates no está exenta de ciertas ambigüedades y falacias (cf. el comentario de TAYLOR, págs. 150-161), y no le falta razón a Protágoras al mostrarse receloso ante posibles apresuramientos en la conclusión de que el valor es conocimiento.

[75] En su respuesta a la objeción de Protágoras, Sócrates pasa a otro tema, un tanto por sorpresa. TAYLOR, pág. 162, señala que da la sensación de que esta sección que aquí comienza sobre la contribución del placer a la felicidad de la vida fuera un añadido.

[76] «Vivir bien» (*éu zên*) quiere decir «llevar una buena vida», «una existencia feliz», sin una directa implicación moral.

[77] Protágoras, con esta referencia a las cosas que son *kalá*, «bellas y buenas», intenta introducir una distinción de base moral, entre los diversos placeres. Pero Sócrates se apresura

—¿Qué pasa, Protágoras? ¿No coincidirás tú con la gente que llama malas a algunas cosas agradables y buenas, a algunas desagradables? Yo, desde luego, pregunto si, en la medida en que las cosas son agradables, acaso en ese respecto no serán también buenas; no si se puede derivar algo diferente de ellas. Y también, a la inversa, las desagradables, en la medida en que son desagradables, serán malas. c

—No sé, Sócrates, dijo, si me es posible responder, tan sencillamente como tú preguntas, que las placenteras son buenas todas y las desagradables malas. Pero me parece más seguro para mí responder no sólo frente a esta pregunta de ahora, sino también de acuerdo con toda mi vida pasada, que hay, entre las cosas agradables, algunas que no son buenas, y, al contrario, que entre las desagradables las hay que no son malas, y otras que lo son, y, en tercer lugar, que existen las indiferentes, que no son malas ni buenas. d

—¿No llamas placenteras a las que participan del placer o causan placer?, pregunté.

—Sí, dijo.

—Me refiero entonces a eso, si no son buenas en cuanto que son placenteras, como si preguntara si el placer en sí mismo no es un bien. e

—Como tú dices, una y otra vez, Sócrates, dijo, examinémoslo, y si el examen parece estar de acuerdo con el razonamiento y resulta ser lo mismo lo placentero y lo bueno, lo acordaremos; y si no, entonces ya habrá que discutir.

—¿Prefieres, dije yo, guiar tú la investigación, o soy yo el guía?

---

a rechazar tal intento. La afirmación de que el bien se identifica con el placer, sin más precisiones, resulta un tanto ambigua. En otros lugares Platón critica la tesis hedonista. Cf. *Gorgias* 495a-500a, *República* 505b-c, *Filebo* 13a-c, 20c-21d.

—Es justo, que tú la conduzcas, dijo. Pues tú diste inicio al argumento.

—A ver si por este lado logramos que el asunto se
352a aclare, dije yo. Del mismo modo que una persona, al realizar un examen con vistas a la salud o a cualquier otra operación corporal a partir del aspecto exterior, viendo el rostro y la parte de las manos, diría: «Venga, ahora descúbrete, por favor, y muéstrame el pecho y la espalda, para que te observe con más precisión»; algo así deseo yo también para mi examen. Al ver que te mantienes en esa actitud, que expones, respecto de lo bueno y de lo placentero, tengo que decirte también algo parecido: «Venga, por favor, ahora Protágoras, descúbreme este costado de tu pensamiento:
b ¿Qué opinas de la ciencia? ¿Es que tienes la misma opinión que la mayoría, o piensas de modo distinto?» La mayoría piensa de ella algo así, como que no es firme ni conductora ni soberana. No sólo piensan eso en cuanto a su existencia de por sí, sino que aun muchas veces, cuando algún hombre la posee, creen que no domina en él su conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen
c la imagen de la ciencia como de una esclava, arrollada por todo lo demás. ¿Acaso también tú tienes una opinión semejante, o te parece que el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sensatez es suficiente para socorrer a una persona?

—Opino tal como tú dices, Sócrates, contestó; y, desde luego, más que para ningún otro, resultaría ver-
d gonzoso precisamente para mi no afirmar que la sabiduría y el conocimiento son lo más soberano en las costumbres humanas.

—Hablas tú bien y dices verdad, dije. Sabes entonces
que muchos hombres no nos creen, ni a ti y ni a mí, y
que afirman que muchos que conocen lo mejor no quie-
ren ponerlo en práctica, aunque les sería posible, sino
que actúan de otro modo. Y a todos cuantos yo pregunté
cuál era, entonces, la causa de ese proceder, decían que
estar vencidos por el placer o el dolor, o que los que
hacían eso obraban dominados por alguna de esas cau- e
sas que yo decía hace un momento.

—Creo que, como en muchos otros temas, no hablan
correctamente los hombres.

—Venga, pues, intenta conmigo persuadirlos y ense-
ñarles en qué consiste esa experiencia que ellos cali-
fican como «ser dominados por los placeres» y por las 353a
que no hacen lo mejor, aun cuando lo conozcan. Tal
vez al decirles nosotros: «No habláis con razón, hom-
bres, sino que os engañáis», nos preguntarán: «Protá-
goras y Sócrates, si no existe este sentimiento de ser
dominados por el placer, será sin duda otra cosa, y
¿qué decís vosotros que es esto? Decidnos.»

—¿Qué, Sócrates? ¿Tenemos que analizar la opi-
nión del vulgo, la de quienes dicen lo que se les
ocurre?

—Creo, dije yo, que esto nos servirá de algo para b
descubrir en qué relación está el valor con las otras
partes de la virtud. Si te parece bien que nos manten-
gamos en lo que hace poco acordamos, que yo condu-
jera por donde yo creo que nos aclararemos mejor,
sígueme. Si no quieres, y lo prefieres asi, lo dejamos.

—Tienes razón, dijo. Sigue como empezaste.

—Y si nos preguntaran de nuevo: «¿Qué decís, c
entonces, que es eso que nosotros llamamos 'ser ven-
cido por los placeres?'», yo les contestaría así: «Aten-
ded. Intentaremos explicároslo Protágoras y yo. ¿Eso
y no otra cosa creéis que es lo que os sucede en los
casos en que, muchas veces, subyugados por comidas

o bebidas o atractivos sexuales, que os resultan placenteros, hacéis tales cosas aunque reconocéis que son perniciosas?»

—Lo afirmarían.

—Entonces les preguntaríamos tú y yo de nuevo:
d «¿En qué sentido decís que son perniciosas? ¿Porque al instante os procuran ese placer, al modo que cada una es placentera, o porque en un tiempo futuro causan enfermedades y miseria, y deparan muchos inconvenientes semejantes? ¿De verdad que si nada de eso os depararan en el futuro, y sólo os hicieran gozar, serían entonces un mal, esas cosas que, al experimentarlas y de cualquier modo, os hacen gozar?» ¿Vamos a creer, Protágoras, que nos darían otra respuesta, que la de
e que tales cosas no son malas por causar el placer mismo en el instante, sino por lo que acarrean luego, enfermedades y demás?

—Yo sí creo, dijo Protágoras, que el vulgo respondería así.

—¿Entonces, al traer enfermedades, causan pesares,
354a y al traer pobreza también? Lo reconocerían, según pienso.

Protágoras estaba de acuerdo.

—«No os parece, amigos, que, como decimos Protágoras y yo, estas cosas no son malas, nada más que porque concluyen en pesares y privan de otros placeres?» ¿Lo reconocerían?

Así nos pareció a ambos.

—Y, a la vez, si de nuevo les preguntáramos, pero al contrario: «Señores, cuando decís, en cambio, que hay cosas buenas dolorosas, es que no os referís a cosas como los ejercicios gimnásticos, el servicio militar y los efectos de los cuidados médicos con sus cauterizaciones, amputaciones, medicinas y dietas, que por un lado son buenas, pero a la vez dolorosas?», ¿nos dirían que sí?

Estaba de acuerdo. *b*

—«Entonces, ¿por qué llamáis bienes a éstas? ¿Porque al momento causan extremos dolores y sufrimientos, o porque en un tiempo futuro resulta de ellas una saludable y buena disposición corporal, o la salvación de la ciudad y el dominio de otras cosas, y la prosperidad?» Asentirían, creo yo.

También se lo parecía a él.

—«¿Éstas son cosas buenas por otro motivo, o porque concluyen en placeres y separación y rechazo de dolores? ¿Es que podéis hablar de alguna otra conclusión[78] a la que apuntaréis para calificarlas de buenas, que no sea a placeres y dolores?» Contestarían *c* que no, según creo.

—También me parece a mí que no, dijo Protágoras.

—«¿Con conocimiento perseguís el placer en la idea de que es un bien y evitáis el dolor como un mal?»

Lo reconoció.

—«Entonces consideráis que el mal es el dolor; y el bien, el placer. Ya que también al mismo gozar lo llamáis malo en aquella ocasión en que os priva de mayores placeres de los que él aporta, u os causa mayores dolores que los placeres que hay en él. Porque si, según otra razón llamarais malo al gozar y atendierais a otro objetivo, podríais sin duda decírnoslo. Pero no *d* podréis.»

—Me parece que no, dijo Protágoras.

—«Es que será diferente el argumento, respecto al hecho de sufrir? Llamáis al mismo sufrir bueno cuando os aparta de dolores mayores que los que él contiene, u os procura placeres mayores que sus dolores. Porque si os fijarais en algún otro objetivo que el que

[78] Traduzco así la palabra *télos*, cuyo sentido filosófico comienza a aparecer en Platón. (En *Gorgias* 499e se dice que el *télos* de todas las acciones humanas es el bien). Pero no tiene aún el sentido técnico que tendrá luego, p. ej., en Aristóteles.

e yo digo, cuando llamáis bueno al hecho de sufrir, podríais decírnoslo; pero no podréis.»

—Dices verdad, dijo Protágoras.

—Ahora bien, si me preguntarais, dije: «¿Por qué ahora hablar tanto y tan repetidamente sobre eso?» «Dispensadme, contestaría yo. Porque en principio no es fácil averiguar qué es esto que vosotros llamáis 'ser vencido por el placer'. Y además es que en esto estriban todas las pruebas.

»Pero aun ahora podéis recobraros, si de algún
355a modo podéis afirmar que el bien es otra cosa que el placer, o el mal otra cosa que el sufrir, o si os basta el vivir hasta el fin agradablemente una vida carente de penas. Si os conformáis y no podéis citar algún otro bien o mal que no se reduzca a eso, escuchad lo que viene a continuación.

»Porque os aseguro que, si ésto es así, resulta absurda vuestra afirmación, cuando decíais que, a pesar de conocer el hombre que las cosas malas son malas, sin embargo las pone en práctica —aunque le sería posible
b dejar de hacerlo— arrastrado y seducido por los placeres. Y, por otra parte, también decís que el hombre, a pesar de conocer lo que es bueno, no quiere practicarlo por los sufrimientos momentáneos, dominado por ellos. Cuán absurdas son estas afirmaciones, resulta claro, si, en lugar de usar muchos nombres: 'placentero' y 'doloroso', 'bueno' y 'malo' —puesto que ya vimos que se trata sólo de dos cosas— aplicamos también sólo dos denominaciones, en primer lugar 'bueno' y 'malo', y luego, en otro turno, 'agradable' y 'doloroso'.»

c Si lo hacemos así, diríamos que el hombre conoce que los males son males, y no obstante los realiza. Si uno entonces nos pregunta: «¿Por qué?». «Subyugados.» Diremos: «¿Por qué?», nos volverá a preguntar aquél. Nosotros no podremos ya decir que por el placer. Le responderemos y diremos: «subyugados...» «¿Por qué?»,

dirá. «Por el bien, ¡por Zeus!», contestaremos. Si por casualidad el que nos pregunta es algo burlón, se reirá y dirá: «¡Vaya un absurdo, decís que alguien realiza el d
mal, sabiendo que es malo, sin necesidad de hacerlo, subyugado por el bien! ¿Acaso cuando, según vosotros, los males no merecían vencer a los bienes, o sí lo merecían?». Diremos seguramente al responder, que no lo merecían, pues de otro modo no hubiera hecho mal el que decimos que se dejó vencer por los placeres. «¿Y en qué, preguntará probablemente, son ventajosos los bienes a los males o los males a los bienes? ¿En algún otro respecto o bien en que los unos sean, unas veces, mayores y, otras, menores? ¿O más numerosos los unos e
y menos, otros? No podremos decir más que eso. Está claro, dirá, que llamáis *ser subyugado* al hecho de aceptar mayores males en lugar de bienes menores.» Así resulta. Apliquemos ahora, en cambio, los nombres de 'placentero' y de 'doloroso' a esas mismas cosas, y digamos que el hombre hace lo que antes decíamos 'malo', y ahora llamaremos 'doloroso', sabiendo que es doloroso, subyugado por lo placentero; evidentemente cuando esto no merecía imponerse. 356a

¿Y qué otra diferencia de valor hay, entre el placer y el dolor, a no ser la superioridad o inferioridad en cantidad de uno frente al otro? Es decir, unas veces uno es mayor o menor que el otro, o más o menos numeroso, y más o menos abundante.

Si entonces alguno replicara: «Pero aventaja mucho; Sócrates, el placer del momento al placer y al dolor del futuro», le contestaría «¿acaso en otra cosa, que en placer o en dolor? No es posible que sea en otro respecto. Ahora bien, si como un hombre que sabe b
pesar, reuniendo lo placentero y reuniendo lo doloroso, tanto lo de cerca como lo de lejos, lo colocas en la balanza, dime cuál es mayor. Pues si pesas lo agradable frente a lo agradable, hay que preferir siempre lo que

sea más en cantidad. Si los dolores frente a los dolores, lo menos y en menor cantidad. Si lo agradable frente a lo doloroso, que lo penoso sea superado por lo agradable; tanto si es lo inmediato por lo lejano, como si es lo de lejos por lo de más cerca, hay que elegir la acción en que eso se cumpla. Si los placeres son superados por los dolores, hay que abstenerse de
c ella. ¿Es que puede ser de otro modo, señores?», diría yo. Sé que no podrían decir nada en contra.

También a él se lo parecía así.

—«Y ya que esto es así, respondedme, diré. ¿Os parece que, a simple vista, los mismos tamaños, de cerca, parecen mayores y, de lejos, más pequeños, no?»

Dirían que sí.

—«¿Y el grosor y las demás cosas por el estilo? Incluso respecto de los sonidos, ¿los mismos parecen de cerca mayores y de lejos menores?»

Dirían que sí.

—«Si para nosotros, por tanto, la felicidad consistiera en esto: en hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se
d nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias? Éste nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño. Pero la métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y,
e mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia. ¿Reconocerían los demás, ante eso, que nos salvaría el arte de medir o algún otro?»

—El arte de medir, reconocía Protágoras.

—«¿Y si en la elección entre lo par y lo impar estribase la salvación de nuestra vida, cuando fuera preciso elegir correctamente, el más o el menos, en compara-

ción mutua o en otros respectos, tanto si es de lejos
como si es de cerca, qué nos salvaría la vida? ¿No 357a
sería el conocimiento científico? ¿Y no sería una cierta ciencia métrica[79], puesto que es la ciencia del exceso y de la inferioridad? ¿Porque acaso la ciencia de lo par y lo impar va a ser otra que la aritmética?»

A Protágoras le pareció que asentirían.

—«Bueno, señores. Ya que nos pareció que la salvaguarda de la vida consistía en la recta elección del
placer y del dolor, del mayor y el menor, del más b
numeroso y el que menos, tanto de más lejos como de más cerca, ¿no os parece una métrica, en principio, el examen de la superioridad y de la inferioridad o la igualdad de uno y otro?»

—Necesariamente.

—«Puesto que es métrica, seguro que será un arte y una ciencia.»

—Asentirán.

—«Qué arte y ciencia es ésa, ya lo examinaremos más adelante. Pero con que sea una ciencia nos basta para la demostración que debíamos hacer Protágoras y yo acerca de lo que nos preguntabais.

»Preguntabais, si os acordáis, sobre cuando nosotros c
estábamos de acuerdo uno con otro en que nada es superior a la ciencia, sino que ésta siempre domina, donde quiera que esté, a todo lo demás, incluso al placer; vosotros entonces decíais que el placer muchas

---

[79] La *metrētikḗ téchnē*, o «arte de medir y calcular», está basada en un conocimiento científico, *epistḗmē*, al igual que la aritmética, que es, al tiempo, ciencia y técnica. También para Epicuro la persecución del placer está condicionada por un previo cálculo sobre la conveniencia del mismo. De tal modo al hedonismo un tanto ingenuo se le sustituye por una ética calculadora, que atiende no sólo a lo inmediato, sino ante todo a las ventajas y desventajas de una elección para la felicidad de la vida, atendiendo tanto al futuro como al presente.

veces domina aun al hombre consciente, y como no os lo concedimos, nos preguntasteis a continuación: '¿Protágoras y Sócrates, si no existe ese sentimiento de ser
d dominado por el placer, entonces qué sucede y qué decís vosotros que es eso? Decidnos.' Si entonces os hubiéramos dicho que ignorancia, os hubierais burlado de nosotros. Ahora, si os burláis de nosotros, a la vez os burláis de vosotros mismos.

»Porque también vosotros habéis reconocido que se yerra por falta de conocimiento al errar en la elección de los placeres y dolores. Que eso son los bienes y los males. Y no sólo por falta de una ciencia, sino que además con lo anterior habéis reconocido que por la de una ciencia de medir. La acción que yerra por falta de
e conocimiento sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo por ignorancia. De modo que eso es el 'someterse al placer': la mayor ignorancia. Médico de ella afirma ser este Protágoras, como también Pródico e Hipias. Vosotros, por creer que era otra cosa que ignorancia, ni acudís en persona ni enviáis a vuestros hijos a buscar a los maestros al respecto, los sofistas; creyendo que no es enseñable, ahorráis vuestro dinero, y, por no dárselo, obráis mal tanto en privado como en público.»

Eso les habríamos respondido a la multitud. Ahora,
358*a* en cambio, junto con Protágoras, a vosotros os pregunto, Hipias y Pródico —ya que en este punto vuestro razonamiento debe ser conjunto—:

—¿Os parece que digo la verdad, o que me engaño?

A todos les parecía que lo dicho era extraordinariamente cierto.

—¿Reconocéis, entonces, dije yo, que lo placentero es bueno, y lo penoso malo? Suplico a Pródico aquí presente que no aplique la distinción de sinónimos.
b Tanto, pues, si lo calificas de placentero como de agra-

dable, de alegre[80], o de otra manera, respóndeme, excelente Pródico, a lo que te pregunto.

Pródico sonrió y se declaró de acuerdo, y los demás también.

—¿Y qué hay, señores, en cuanto a esto? Todas las acciones con este fin, el de vivir sin penar y agradablemente, ¿no son hermosas y beneficiosas? Y la acción hermosa, ¿no es buena y benéfica?

Se mostraron de acuerdo.

—Si entonces, dije yo, lo agradable es bueno, nadie que sepa y que crea que hay otras cosas mejores que las que hace, y posibles, va a realizar luego esas, si *c* puede hacer las mejores. Y el dejarse someter a tal cosa no es más que ignorancia, y el superarlo, nada más que sabiduria.

Les parecía bien a todos.

—¿Qué entonces? ¿Ignorancia llamáis a esto: a tener una falsa opinión y estar engañados sobre asuntos de gran importancia?

También estaban de acuerdo.

—Por tanto, dije yo, hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, dispo- *d* nerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes[81]. Y cuando uno se vea obligado a esco-

---

[80] Precisamente a casos como estos aplicaba Pródico su *diaíresis onomátōn*. Según ARISTÓTELES (*Top.* II, 6 = DK 84a 19), Pródico distinguía entre *hēdoné*, *euphrosýne* y *chará*, como diferentes sentidos del «placer». Cf., en nuestro mismo texto, 358a, la distinción apuntada por el sofista, que, por otra parte, se presta a ser muy condescendiente con los deseos de Sócrates.

[81] Que nadie obra mal voluntariamente, sino a efectos de la ignorancia es una de las tesis fundamentales de la ética socrática. Tanto JENOFONTE (en *Mem.* III 9, 4) como PLATÓN, repetidamente (en *Menón* 78a; *Gorgias* 468c, etc.), atribuyen a Sócrates esta afirmación. Cf. la larga discusión frente a Polo en el

ger entre dos males, nadie eligirá el mayor, si le es posible elegir el menor.

Todo esto les parecía bien a todos.

—¿Y a qué llamáis temor y miedo? ¿Acaso a lo mismo que yo? Por ti lo digo, Pródico. Hablo de una cierta expectación del mal, ya lo llaméis temor ya miedo.

A Protágoras y a Hipias les parecía que eso eran el
e temor y el miedo; a Pródico, el temor, pero no el miedo[82].

—En fin, dije, Pródico, no importa. Aquí está lo interesante. Si es verdad lo anterior, ¿algún hombre querrá ir hacia las cosas que teme, si le es posible ir hacia las que no teme? Sin duda es imposible, según lo que hemos acordado. Porque está reconocido que cree que son males las cosas que teme. Y a las que cree males, nadie querrá llegarse ni tomarlas por propia voluntad.

359a Les pareció así a todos.

—Después de confirmarlo así, Pródico e Hipias, dije, que nos defienda aquí Protágoras en qué sentido resulta correcta su respuesta del comienzo, aunque no era totalmente la del comienzo. Porque entonces decía que existían cinco partes de la virtud, y que ninguna era como la otra, teniendo cada una su propia capacidad. Pero no me refiero a eso, sino a lo que dijo después. Dijo que cuatro de ellas eran, hasta cierto punto, cer-

---

Gorgias 466-481b. Todavía en *Leyes* (689a y 860 y sigs.), vuelve el viejo Platón a discutir el tema.

[82] Ammonio, comentarista de Aristóteles en el siglo V d. C., distingue entre *phóbos* «miedo», definido como la «agitación física ante el peligro presente», y *déos* «temor», como «la aprehensión del mal por venir». TAYLOR, nota *ad loc.*, piensa que con ello se quiere distinguir entre la emoción (*phóbos*) y el motivo (*déos*) que constituyen elementos diversos de la acción de temer. Tal vez, Pródico intentaba alguna distinción semejante.

canas entre sí, pero que la otra era la única que se diferenciaba muchísimo de las demás: el valor; y dijo *b* que yo lo admitiría con este testimonio: «Encontrarás, Sócrates, hombres que son muy impíos e injustos y desenfrenados e ignorantes, pero muy valientes. En ello reconocerás lo mucho que difiere el valor de las otras partes de la virtud.» Entonces ya, al momento, yo me extrañé mucho de su respuesta, y más aún después de examinar estas cosas con vosotros. Le preguntaba entonces si él llamaba valientes a los intrépidos. Contestó que sí, y que incluso audaces. ¿Te acuerdas, Protágo- *c* ras, de que respondiste así?

—Lo afirmo.

—¡Venga!, dije yo, ¿dinos en qué fundas que los valientes son audaces? ¿Acaso en lo mismo que los cobardes?

—Dijo que no.

—¿Por consiguiente, en otra cosa?

—Sí, dijo él.

—¿Es que los cobardes avanzan a lo seguro, y los valientes a lo temible?

—Así se dice, Sócrates, por parte de la gente.

—Dices verdad, dije yo, Pero no te pregunto eso, *d* sino ¿en qué dices tú que son audaces los valientes? ¿Acaso en lo temible, opinando que es temible, o no?

—Tal cosa, dijo, en los argumentos que tú has expuesto se ha demostrado que es imposible.

—También es verdad lo que dices, contesté yo. De modo que si eso se demostró correctamente, nadie avanza hacia lo que cree temible, ya que se vio que el dejarse subyugar era ignorancia.

Estuvo de acuerdo.

—Pero, desde luego, todos van, en cambio, hacia aquello en lo que confían, tanto los valientes como los cobardes, y de ese modo, van hacia las mismas cosas los cobardes y los valientes.

e —Pero, no obstante, dijo, es del todo contrario, Sócrates, aquello a lo que se enfrentan los cobardes y los valientes. De momento, los unos quieren ir a la guerra, los otros no quieren.

—¿Es que es hermoso ir a la guerra, o vergonzoso?, pregunté.

—Hermoso, dijo.

—Por tanto, si es hermoso, también será bueno, según hemos reconocido en lo anterior.

—Dices verdad, y también a mí, una y otra vez, me lo parece.

360a —Correcto, dije. Pero, ¿cuáles dices que no quieren ir a la guerra, que es algo hermoso y bueno?

—Los cobardes, contestó.

—¿Consecuentemente, dije, si es hermoso y bueno, también será placentero?

—Al menos está así reconocido, dijo.

—¿Es que los cobardes lo saben, al no querer ir hacia lo más hermoso y mejor y más placentero?

—Si reconoces eso, dijo, destruimos nuestros anteriores acuerdos.

—¿Y qué pasa con el valiente? ¿No va hacia lo más hermoso y mejor y más placentero?

—Es necesario reconocerlo, dijo.

b —¿En conjunto, por tanto, los valientes no sienten terrores bochornosos, cuando tienen temor, ni confían con vergonzosas confianzas?

—Verdad es, dijo.

—¿Si no son bochornosos, acaso no son hermosos?

—Desde luego.

—¿Si son hermosos, serán buenos?

—Sí.

—Por tanto, ¿los cobardes y los alocados tienen, por el contrario, temores bochornosos y confían con vergonzosas confianzas?

Estaba de acuerdo.

—¿Tienen confianza en lo vergonzoso y lo malo por alguna otra razón que por inconsciencia e ignorancia?

—Es así, contestó.

—Ahora bien, ¿a eso por lo que los cobardes son c
cobardes, lo llamas cobardía, o valentía?

—Yo, desde luego, cobardía, dijo.

—¿Pero los cobardes no evidenciaron serlo por la ignorancia de lo temible?

—Desde luego, dijo.

—Entonces, ¿son cobardes por tal ignorancia?

Estaba de acuerdo.

—¿Aquello por lo que son cobardes, lo has reconocido como cobardía?

Asintió.

—¿Entonces, la ignorancia de lo temible y de lo no temible sería cobardía?

Asintió con un gesto.

—Ahora bien, la valentía es lo contrario a la cobardía.

Dijo que sí. d

—Por consiguiente, el conocimiento de lo temible y de lo no temible es contrario a la ignorancia de estas cosas.

También aquí asintió.

—¿Y la ignorancia de éstos es cobardía?

Muy a su pesar, suspiró también de nuevo.

—¿Entonces en el saber de lo temible y de lo no temible consiste el valor, que es contrario a la ignorancia?

Aquí ya no quiso ni siquiera asentir con un gesto y se callaba. Y yo dije:

—¿Qué pasa, Protágoras, que ni asientes a lo que pregunto ni lo rebates?

—Concluye tú mismo, dijo.

—Después de preguntarte sólo una cosa más, dije e
yo: si te parece, como al principio, que hay algunos

hombres muy ignorantes, y, sin embargo, muy valientes.

—Me parece, Sócrates, que te ufanas de tu victoria, al hacer que sea yo el que responda. Te contestaré, pues, y lo afirmo, que según lo que hemos reconocido me parece imposible.

—No te pregunto todo esto, dije, con otra intención que con la de examinar qué pasa en lo que respecta a la virtud, y qué es ella en sí misma, la virtud. Porque
361a sé que, al aclararse eso, puede hacerse más diáfano aquello sobre lo que tú y yo hemos hecho, cada uno, un largo discurso en el que decía yo que la virtud no era enseñable, y tú, que sí podía enseñarse. Y me parece que esta reciente conclusión de nuestros razonamientos, como un ser humano nos acusa y se burla de nosotros, y si tuviera voz, diría: «¡Sois absurdos, Sócrates y Protágoras! Tú, que decías antes que la virtud no es
b enseñable, te apresuras a intentar demostrar lo contrario a tu tesis, diciendo que todas las cosas son una ciencia, tanto la justicia como la moderación y el valor, de tal modo que parecerá que es enseñable la virtud. Pues si la virtud fuera algo diferente de una ciencia, como ahora intenta decir Protágoras, claro que no podría enseñarse. Ahora, en cambio, si se muestra que es en su conjunto una ciencia, sería extraño que no pudiera enseñarse. Por su parte, Protágoras, que entonces pretendía que se podía enseñar, ahora por el
c contrario parece que se esfueza en mostrar que es casi cualquier otra cosa excepto ciencia. Y así, sería mínimamente enseñable.» Conque yo, Protágoras, cuando veo todas estas cosas, que se revuelven arriba y abajo tremendamente, tengo gran empeño en que resulten claras, y querría que, después de debatirlas, debatiéramos también sobre la virtud, lo que ésta es, y de nuevo examináramos eso mismo de antes, si es enseñable o no puede enseñarse, para que no nos falle y nos
d engañe también en el análisis aquel Epimeteo, que, ya

en su distribución, nos había descuidado, según tú dices. Porque en el mito me agradó más Prometeo que Epimeteo. Tomándolo como ejemplo también yo, con previsión en cuanto a mi propia vida, me ocupo de todas estas cosas. Y si tú quisieras, como te decía al principio, con muchísimo gusto las examinaría junto contigo.

Contestó entonces Protágoras:

—Yo, Sócrates, elogio tu interés y tu pericia en conducir los diálogos. Porque, aunque tampoco en lo demás *e*
creo ser mala persona, soy el menos envidioso de los hombres, y desde luego he dicho acerca de ti, a muchos, que te admiro de manera muy extraordinaria a ti entre todos los que he tratado, y más aún entre los que tienen tu edad. Y digo que no me extrañaría que llegaras a ser uno de los hombres ilustres por su saber. Y otra vez, si quieres, nos ocuparemos de eso. Ahora *362a*
es ya tiempo de dedicarme a otros asuntos.

—Bien, así ha de hacerse, si te parece bien.

También a mí me parecía, desde hacía tiempo, que era ya hora de irme adonde dije; pero me había quedado por complacer al excelente Calias. Y, después de haber dicho y escuchado estas cosas, nos fuimos.

INDICE GENERAL

Págs.

INTRODUCCIÓN GENERAL 7

I. El comienzo de la escritura filosófica ... 7

II. El pensamiento compartido 10

1. ¿Qué es un diálogo platónico?, 11.—2. ¿Cómo se lee un diálogo platónico?, 18.

III. Contenido, estilo y complejidad de los diálogos 30

1. Materia de los diálogos, 30.—2. El estilo platónico, 35.—3. Diálogo y filosofía, 37.—4. Filosofar en el camino, 39.—5. La complejidad del pensamiento de Platón, 43.

IV. La obra escrita de Platón y el orden de los diálogos 45

1. Problemas de cronología, 45.—2. El orden de los diálogos, 51.

V. El mundo histórico e intelectual de Platón. 55

1. El espacio social, 56.—2. El espacio mental, 75.—3. Conocer es hacer, 91.—4. El deseo de las Ideas, 102.—5. El mito en el lenguaje, 108.

	Págs.
VI. Sobre la biografía de Platón	120
VII. Bibliografía	128
NOTA SOBRE LA ORDENACIÓN DE LOS DIÁLOGOS EN ESTE VOLUMEN	136
APOLOGÍA DE SÓCRATES	137
CRITÓN	187
EUTIFRÓN	213
ION	243
LISIS	271
CÁRMIDES	317
HIPIAS MENOR	369
HIPIAS MAYOR	397
LAQUES	443
PROTÁGORAS	487